ANNO IV Luglio-Dicembre 1915 FASC. III-IV

“DIDASKALEION”

STUDI FILOLOGICI

di Letteratura Cristiana Antica

SULL'ESPRESSIONE "SUPERIS INVISA" IN UN'ISCRIZIONE CRISTIANA.

Nel fascicolo 2 Anno III (Aprile 1915) dell'*Athenaeum*, pag. 188 e segg. Carlo Pascal ha richiamato opportunamente l'attenzione su la frase *superis invisa* di un'epigrafe cristiana, col proposito di additarne la più probabile interpretazione. L'epigrafe in questione faceva parte della collezione che l'archeologo Giuseppe Gatti stava preparando a continuazione delle *Inscriptiones christianae* del De Rossi. Riprodurrò il testo per maggiore perspicuità:

.... IAS HOC TEGITVR [S]VPERIS INVISA SEPVLCHRO
[FLE]BILIS HAEC SVBOLI [FL]EBILIS ISTA VIRO
[CAS]TA VERECVNDO SERBABIT IVRA CVB[I]LI
[EDI]DIT ET PROLEM PIGNORA CARA TORI
[NO]N TAMEN HAEC TRISTES HABITAT PO[ST] [L]IMINE SEDES
[PROXIMA] SED CRISTO SIDERA CELSA TENET.
[DEP.] VIIII KAL SEPTEMBRIS
[CON]SS. DN. ARCADIO AVG. II
[ET RUFINO V. C.] QUAE VIXIT ANNVS PM XXXVIII
RESTITV[TV]S MARITUS COM[PARI]
[SVAE..... FE]CIT

L'epigrafe fu copiata prima dal Margarini, e il Gatti, che del marmo trovò pochi frammenti, la riprodusse dall'autografo del Margarini supplendo di suo le lettere mancanti, eccetto il nome che era un femminile in -*ias,* raro nell'epigrafia cristiana e quindi non facile a integrarsi con qualche buona probabilità.

Il testo dell'iscrizione è chiaro in ogni parte, eccettuato l'inciso *superis invisa* del primo verso che si presta a diverse interpretazioni. È agevole scorgere nel frasario della breve iscrizione l'imitazione del genere damasiano, che restò costante modello dell'epigrafia metrica cristiana, specialmente perchè i concetti cristiani sulla vita futura erano stati espressi negli epitafii di S. Damaso con giri di frase ed emistichi accortamente scelti e che ben difficilmente si potevano sostituire con altri equivalenti.

S'incontra tuttavia nel testo della nostra iscrizione qua e là qualche espressione che esce un poco dal consueto linguaggio dei carmi di tipo damasiano, direi qualche sforzo di novità, che conferisce in taluna parte al testo un andamento e un colorito un poco singolare. Così appare coniata un po' artificiosamente l'espressione *superis invisa,* che suscita dubbiezze circa il suo vero significato. Il Gatti e con esso il Pascal intendono *superis* come equivalente di « numi »; quindi il primo tradurrebbe: « invidiata (cioè desiderata di averla con loro) dai Superi »; il Pascal: « rapita dai celesti » (V. ibid. p. 190). Questa interpretazione fu rifiutata da A. De Marchi, il quale nel seguente fascicolo dell'*Athenaeum* (Luglio 1915 pag. 337) afferma che per *superi* si deve intendere *i mortali,* e propone di tradurre « invidiata (tolta) ai mortali ». In prova adduce esempi dall'epigrafia latina dove la voce *superi* appare come significativa di « mortali », i viventi, in contrapposto ai defunti, che sono gli « inferi »; onde le frasi caratteristiche: *superi vivite* (CIL VIII, 5030); *valete superi* (ib. II, 1821); *si quod sapiunt inferi have. Valete superi* (ib. VI, 25489).

A me pare che questo sia appunto il significato della voce *superi* nell'epigrafe sopra addotta. Si potrebbe osservare a

questo proposito che l'interpretazione in senso di « numi celesti » urta troppo palesemente contro il senso cristiano dell'oltrevita e i concetti relativi: ma una simile osservazione non basterebbe da se sola, perchè, come osserva il De Marchi, frasi proprie dell'antichità pagana passarono nell'epigrafia cristiana (il De Marchi veramente dice con notevolissima esagerazione: « ben sapendo quanta fraseologia pagana tradizionale passò nei titoli cristiani » pag. 337); riferirò quindi qualche esempio per mostrare l'uso dell'aggettivo sostantivato *superi* ad indicare gli abitanti della terra in contrapposto ai morti. Limitando la ricerca alla epigrafia metrica cristiana damasiana e a quella di tipo più palesemente damasiano, trovo, il seguente epitafio di S. Damaso, che parmi faccia al caso nostro:

Qui gradiens pelagi fluctus compressit amaros
vivere qui praestat morientia semina terrae
solvere qui potuit letalia vincula mortis
post tenebras fratrem, post tertia lumina solis
ad superos iterum Marthae donare sorori,
post cineres Damasum faciet quia surgere credo.

È l'epitafio che il pontefice Damaso dettò per la propria tomba e nei mss. reca per titolo: *epitaphium papae Damasi quod sibi edidit ipse.* (1) Qui la frase *ad superos* vale evidentemente « fra i vivi »: dice l'epigrafista: colui che fece tornare Lazaro fra i vivi, farà pur risorgere Damaso. In un'epigrafe più tardiva che prese le mosse da questo epitafio Damasiano si legge parimente:

Qui mare gradiens undas planavit tumentes
dextramque salutis labenti Petro porrexit
ad superos Lazarum nec non redire coëgit etc.

(cfr. De Rossi, *Inscript. christ.* II, p. 170, n. 27).

(1) De Rossi, *Inscript. christ.* II, p. 250-271-282. Fu anche tramandato fra i carmi di Teodulfo Aurelianense col titolo « in obitu Damasi »; cfr. Duemmler, *Poetae lat. aevi Carolini* I, p. 557, n. LXVI.

Analogamente è usata nell'epigrafia metrica cristiana talora l'espressione ovidiana (*Metam.* v. 641) *ad superas auras* per designare la vita mortale, il mondo di qua, in contrapposto al mondo di là. Chiaramente ricorre essa in un epitafio esametrico di tipo damasiano (IHM, *Anthol. lat. supplem.* n. 85) dedicato a una tale Teodora quae vixit annos XXI m. VII d. XXIII; dopo d'aver detto delle virtù di questa giovine cristiana l'epigrafe aggiunge (v. 8-10):

Inde per eximios paradisi regnat odores
tempore continuo vernant ubi gramina rivis
exspectatque deum superas quo surgat ad auras.

Viceversa, la stessa espressione *superae aurae* è usata altra volta per indicare le dimore celestiali, quello che nei versi ora citati è detto *paradisus.* Cfr. presso IHM n. 79 (pseudodamas.) l'epitafio pel giovinetto martire Gordiano vv. 7-9:

Sic victor superas auras regnumque petivit
et nos caelesti placidus de sede revisit
nomine Gordianus Christi quem palma coronat.

In tal senso esso è una variazione delle perifrasi costantemente usate nelle epigrafi damasiane per indicare la vita celestiale: *regia caeli* (frequentissimo); *aetheria caeli lux* (Ihm n. 53); *aeterna domus regnaque piorum* (ib. nn. 47-43); *aetheris alta* (ib. n. 30); *aetheriae domus* (ib. n. 23); *caelestia regna* (ib. n. 7); *astra* (ib. 26-107).

Pertanto, secondo questi indizii, parmi che la voce *superi* nell'iscrizione addotta dal Pascal equivalga a « vivi » oppure « superstiti ». In tal senso la voce *superi* occorre nella latinità anteriore (cfr. Vell. II, 48; Val. Flacc. I, 792; Verg. *Aen.* VI, 128; Sen. *Hippol.* 145; *Herc. Fur.* 48), come pure l'espressione *superae aurae* (Ovid. *Met.* V, 641), *supera* (Verg. *Aen.* VII, 562), *superum limen* (ibid. VI, 68), *supera ora* (ibid. II, 90) per designare il mondo dei vivi in contrapposizione a quello dei defunti.

Quanto alla voce *invisa,* che, come ho notato sopra, il Gatti traduce « invidiata », essa è intesa dal Pascal nel senso di « rapita », notando però (ibid. pag. 190) che « ben è strano

al passivo l'*invideor* e l'*invisus* in tal senso » (nel senso cioè di *rapire, togliere* con un ablativo di agente che sarebbe il *superis* secondo il modo suo di vedere); e anche nell'interpretazione del Gatti, sebbene lievemente diverga da quella del Pascal, il *superis* è preso come ablativo di agente.

A me parrebbe invece che qui il participio di *invideo* debba prendersi nel senso originario di « non veduto », quindi « celato » « invisibile »; in tal maniera alla voce *superis* rimane naturalmente la funzione di dativo, grammaticalmente assai più normale. Si osservi infatti come il verso I dell'epigrafe insista sul concetto che la defunta è *celata: hoc tegitur sepulchro,* quindi « non più visibile ai superstiti »: *invisa superis*. (1) Se tale interpretazione parrà accettabile e preferibile ad altre per maggior semplicità e chiarezza ed anche per sufficienza di indizii filologici, sarà appianato il senso di tutta l'epigrafe.

Perchè stando rigidamente alle osservazioni del De Marchi, parrebbe che la defunta debba parlare in prima persona, come accade negli esempii da lui addotti (V. sopra): ma ciò non è nel caso nostro; e appare fortemente inesatta la traduzione (sommaria per certo) che ne abbozza il De Marchi scrivendo (pag. 337): « Dice quindi la morta: son chiusa in questo sepolcro rapita ai mortali; ma non son discesa nelle tristi sedi degli inferi etc ».

D'altra parte, insistendo sul senso di « numi » dato alla voce *superis* il Rasi (nel num. stesso, 15 Luglio 1915, p. 338 e segg.) è condotto a vedere nell'iscrizione un miscuglio « strano, ma non infrequente in iscrizioni cristiane » di concetti pagani e cristiani poco destramente accozzati insieme; il che non sembra il caso della nostra epigrafe, qualora non si intenda la voce *superi* nel senso improbabilissimo e affatto insolito, di « numi celesti » al modo pagano. Parimente non

(1) Concetto analago nell'epigr. n. 53 della raccolta di Ihm; quivi vv. 6-7 d'una defunta di nome Proiecta si dice:

..... thalami post foedera prima
erepta ex oculis Flori genitoris abivit.

mi sa di pagano il concetto del v. 5, il quale è abbastanza usitato nell'epigrafia metrica cristiana di tipo damasiano. Questo verso e il seguente contengono con qualche variazione di forma il motivo della « consolazione desunta dalla certa speranza che l'anima del defunto abita più liete sedi »; citerò come esempio una bellissima epigrafe, certamente cristiana, in metri elegiaci (Ihm n. 107) per una bambina; è uno sfogo di cordoglio profondo che si chiude col suddetto motivo consolatorio:

Virginis hic tenerae, lector, miserere sepulchro:
  unius huic lustri vix fuit arta dies.
o quam longinquae fuerat dignissima vitae
  heu cuius vivit nunc sine fine dolor!
addamus meritis lacrimas tam mortis acerbae
  nam quae grata forent sunt modo flenda diu.
haec Theodote habuit nomen, quae gaudia matris
  perculit aeterno vulnere rapta cito;
sola tamen tanti restant solamina luctus
  quod tales animae protinus astra petunt.

Segue l'indicazione dell'età (4 anni e poco più) e la data. (1) Si veda pure l'epitafio composto da Damaso per la sorella Irene (Ihm, n. 10) v. 12; e quello brevissimo che porta il n. 95 nella stessa raccolta, vv. 3-4. Parmi, concludendo, che la nostra epigrafe presenti un seguito di concetti abbastanza comune agli altri documenti del genere, e che il senso complessivo di essa sia di intonazione cristiana e, se non sempre trasparente, non certo sibillino.

Torino, 15 settembre 1915.

S. Colombo.

(1) Cfr. De Rossi, *Inscr. chr.* II, p. 440; l'epigrafe proviene dalla silloge di Pietro Sabino.

OSSERVAZIONI SUI RAPPORTI FRA L'OCTAVIUS DI M. MINUCIO FELICE E ALCUNI OPUSCOLI DI CIPRIANO

Terminando un mio studio sulla composizione letteraria del dialogo *Octavius,* concludevo asserendo che esso dialogo nella seconda parte è sostanzialmente una compilazione dall'*Apologeticum* tertullianeo. (1) Con questa constatazione, le cui prove furono da me fornite in copia in quello studio, miravo a stabilire in modo definitivo i rapporti fra Minucio e Tertulliano, seguendo il metodo critico che mi parve non solo migliore e più sicuro, ma unico applicabile. Tuttavia raggiunta quella conclusione, non resta esaurito il problema cronologico per la composizione dell'*Octavius*; rimane una seconda serie di raffronti che sono destinati a modificare notevolmente l'estensione dei limiti di tempo assegnati come termine *ad quem* per tale composizione. Questi raffronti sono forniti in abbondante misura da molti luoghi di Cipriano, specialmente nel *quod idola dii non sint,* nell'*ad Demetrianum* e nell'*ad Donatum.* Dall'esame di questi raffronti risulterà più chiara la posizione di Minucio rispetto a Tertulliano e si potrà con qualche buon fondamento giudicare se e in qual misura Minucio dipenda *direttamente* dall'Apologetico tertullianeo, se e in qual misura ne dipenda *indirettamente.*

Da un primo esame particolareggiato dei materiali tertullianei che s'incontrano in Minucio e in Cipriano, può apparire molto somigliante, se non affatto identica, la posizione dei due rispetto al primo; il modo con cui Cipriano imita or da vicino or da lontano il suo maestro e modello,

(1) Cfr. *Didask.* III (1914), 1, pag. 79-121.

ha molta analogia con lo stesso fenomeno quale ci si presenta nell'*Octavius*. Questo punto meriterebbe senza dubbio la più ampia documentazione dimostrativa in uno studio a parte; ma poichè i numerosissimi passi che si possono addurre in prova offrirebbero nella maggior parte una sì stretta simiglianza di reciproci caratteri, che finirebbe per diventare assai monotona, basterà qui riassumere in poche parole il procedimento generico e sistematico di imitazione seguito da Cipriano e da Minucio. Cipriano in generale mira a *chiarire* il concetto del maestro, e a questo scopo soventissimo lo estende in ampii sviluppi oratorii nei quali l'idea tertullianea, che originariamente era scolpita con poche frasi o con poche parole, si presenta nel testo ciprianeo semplificata, resa limpida, ridotta alla maggior tenuità possibile, a tale consistenza da poter agevolmente assumere nell'ampio e fiorito eloquio una elaborazione immensamente più armoniosa. Cipriano fu un grande divulgatore dei concetti tertullianei, e poichè seppe cogliere in molti casi le idee più vitali a cui il maestro aveva creato la veste imperitura d'una parola adatta, egli assicurò la fama e la fortuna letteraria di lui, agevolandone grandemente l'accessibilità, smussandone le violente angolosità, ripresentando i concetti in una forma nuova, che pur conservando i termini essenziali, appariva semplificata e abbellita cogli espedienti d'un'arte più sagace e più affine ai gusti letterarii del suo tempo. Nè solamente il concetto, ma anche l'imagine tertullianea viene da Cipriano attenuata e ingentilita, liberata sovente da quei tratti troppo realistici che erano conformi al temperamento del maestro. Vedasi ad esempio questo passo del *de patientia*, 14 (Kroymann, p. 22): *quid ridebat deus, quid dissecabatur malus, cum Iob inmundam ulceris sui redundantiam magna aequanimitate destringeret, cum erumpentes bestiolas inde in eosdem specus et pastus refossae carnis ludendo revocaret!* In Cipriano *(de bono patientiae*, 18, Hartel, I, p. 140) l'accenno è bensì riprodotto nella stessa successione di idee, ma ridotto a una forma assai più dignitosa: *accedit vulnerum vastitas*, *et tabescentes ac fluentes artus vermium quo-*

que edax poena consumit, e ad una dimensione tale da armonizzare pienamente col contesto di tutto il quadro. Il maestro preme e dà nel grottesco con quella pittura di Dio che ride da un lato, del diavolo che si arrovella dall'altro, e fra loro Giobbe che giuoca coi parassiti della sua putredine; tutto ciò fu ridotto dal discepolo a un tratto sobrio e toccante, che con ciò che non dice esprime anche più a fondo la scena miseranda del biblico dolente. Cipriano conserva non di rado anche la parola o la frase del suo modello, ma in questo caso egli sa adattarla in modo che nella sua limpidissima prosa non si avverte il menomo distacco, la menoma stonatura, e non si avvertirebbe il plagio se non si avesse sott'occhio la sua fonte; egli possedeva tanto intima famigliarità con gli scritti tertullianei, che i concetti del suo grande maestro gli occorrono spontaneamente rivestiti della spoglia novella e leggiadra, come se uscissero dal suo stesso spirito, nel quale s'erano immedesimati per un lungo processo di amorosa meditazione. Quindi anche, talora liberando da implessi grovigli una sostanza ideale tenue ed evidente, egli abbrevia ed epitoma, non con la mano incerta d'un centonatore, ma col respiro libero di chi ha ripensato a lungo la prima materia; talora con la stessa libertà di movenza prende una similitudine caratteristica e cara al maestro e la sviluppa con un adattamento tutto nuovo. Così per esempio nel *de cath. eccl. un.* 5 la metafora tertullianea del sole e dei raggi è applicata al concetto della continuità spirituale e storica della Chiesa.

Naturalmente questi caratteri di analogia da me riassunti devono preferibilmente studiarsi prendendo le mosse dagli opuscoli ciprianei più perfetti e meglio elaborati, perchè la produzione del vescovo martire non fu tutta elaborata con la stessa alacrità e diligenza; parecchi opuscoli non sono che abbozzati, e in questi il materiale appare talora come massa informe.

Quanto a Minucio, se esaminiamo i passi in cui è riprodotta la materia ideale e plastica dell'Apologetico tertullianeo, si potrebbe ritenere, come sopra ho accennato, che

l'*Octavius* stia rispetto a Tertulliano negli stessi rapporti di analogia della produzione ciprianea. Tuttavia, a chi si indugi a lungo e attentamente nell'analisi di questo punto, apparirà fra i due qualche divergenza; l'idea e l'immagine tertullianea che passando attraverso allo spirito di Cipriano fu assimilata, ripensata e riespressa con uno splendore nuovo e con assai maggiore perspicuità, si incontra nell'*Octavius* come frammento estraneo, adattato con sforzo e senz'alcuna destrezza a molti altri elementi pure estranei, riuniti in un tutto nel quale una certa uniformità di eloquio è ottenuta solo per via di taluni artifici applicati con sistematica e monotona costanza. Pertanto, se materialmente può ritenersi che l'*Octavius* contenga in proporzione la stessa quantità di elementi tertullianei, ben diverso si manifesta il processo con cui questi elementi sono derivati in Minucio e in Cipriano: nell'uno figurano come giustapposti, nell'altro invece completamente e armonicamente fusi. Valga ad esempio un qualsiasi tratto fra i moltissimi coi quali si potrebbe illustrare la constatazione da me esposta. Il cap. 4 del *de oratione* comincia in Tertulliano con questo tratto (Reifferscheid, p. 183): *Secundum hanc formam subiungimus: fiat voluntas tua in caelis et in terra, non quod aliquis obsistat quo minus voluntas dei fiat, et ei successum voluntatis suae oremus, sed in omnibus petimus fieri voluntatem eius.* Cipriano *(de domin. orat.* 14, Hartel, p. 276*)* riproducendo il comma lo sviluppa e lo chiarisce così: *Addimus quoque et dicimus; fiat voluntas tua in caelo et in terra, non ut deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod deus vult. Nam deo quis obsistit quominus quod velit faciat? sed quia nobis a diabolo obsistitur quominus per omnia noster animus adque actus deo obsequatur, oramus et petimus ut fiat in nobis voluntas dei: quae ut fiat in nobis opus est dei voluntate, id est ope eius et protectione, quia nemo suis viribus fortis est, sed dei indulgentia et misericordia tutus est.* Nello stesso capitolo l'osservazione tertullianea: *ex interpretatione enim figurata carnis et spiritus, nos sumus caelum et terra,* è ripresa da Cipriano e messa in un'evidenza tutta particolare

come spunto d'esegesi caratteristico e fondamentale: *Fieri autem petimus voluntatem dei in caelo et in terra: quod utrumque ad consummationem nostrae incolumitatis pertinet et salutis. Nam cum corpus e terra et spiritum possideamus e caelo, ipsi terra et caelum sumus, et in utroque, id est et corpore et spiritu ut dei voluntas fiat oramus. Est enim inter carnem et spiritum conluctatio et discordantibus adversum se invicem cottidiana congressio, ut non quae volumus ipsa faciamus, dum spiritus caelestia et divina quaerit, caro terrena et saecularia concupiscit. Et ideo petimus inter duo ista ope et auxilio dei concordiam fieri, ut dum et in spiritu et in carne voluntas dei geritur, quae per eum renata est anima servetur* etc. p. 278 s. Similmente in questo stesso capitolo Cipriano provvede alla perspicuità spostando certi elementi e raggruppandoli diversamente con una successione di più immediata evidenza; si osservi ad esempio la diversa collocazione nell'uno e nell'altro scrittore della citazione: *pater, si fieri potest, transfer poculum istud* etc. Essa infatti appare nell'esposizione ciprianea assai più spontaneamente incastonata nel contesto e in una coerenza ideale di evidenza perfetta. Altre volte, pur mirando sempre a semplificare ed a chiarire, Cipriano compendia il maestro, svolgendo da un complesso molteplice l'idea più superficiale e perspicua, quella che si presta anche meglio a un'esposizione retoricamente bene elaborata. Si confronti per esempio il cap. 13 dell'*ad Demetrianum* dove con tratti brevi ed efficacissimi è riassunto il contenuto essenziale di tutto il cap. 2 dell'Apologetico tertullianeo.

È facile invece constatare come Minucio si comporta un poco diversamente rispetto alla sua fonte nei tratti in lui derivati da Tertulliano; nell'apparenza procede anch'egli allo stesso modo, cioè tende a sviluppare riproducendo qua e là frasi testuali o lievemente ritoccate; ma di qual genere sia lo sviluppo minuciano di un inciso tertullianeo, si può vedere da un esempio qualsiasi. Nel cap. 25 dall'Apologetico, Tertulliano dopo d'aver osservato in generale che ogni conquista trae seco saccheggi di città e, conseguentemente, ruine di templi, soggiunge: *Tot igitur sacrilegia Romano-*

rum quot tropaea, tot de deis quot de gentibus triumphi, tot manubiae quot manent adhuc simulacra captivorum deorum. Non è questa un'affermazione, ma una supposizione, come chiaro risulta dal nesso ideale che si svolge così: « come potete voi rivendicare alla tutela possente dei numi la grandezza di Roma, mentre questi numi avevano già prima la tutela d'altri popoli da voi vinti e soggiogati, nella cui sorte i numi furono coinvolti? ». Ora, a parte che in Minucio tale nesso ideale andò distrutto, il tratto sopra riferito è riprodotto e ampliato con vane ripetizioni così (25, 5 ss. Waltzing): *Ita quicquid Romani tenent, colunt, possident, audaciae praeda est: templa omnia de manubiis, id est de ruinis urbium, de spoliis deorum, de caedibus sacerdotum. Hoc insultare et inludere est, victis religionibus servire, captivas eas post victorias adorare; nam adorare quae manu ceperis, sacrilegium est consecrare, non numina. Totiens ergo Romanis inpiatum est quotiens triumphatum, tot de diis spolia quot de gentibus tropaea.* Similmente *Octav.* 28. 7 riproduce la refutatio tertullianea (*Apol.* 16) contro l'accusa del culto dell'asino; quivi Minucio anzichè fondere elementi distinti li confonde, riunendo insieme il tratto tertullianeo relativo al dio-asino e l'altro relativo al dio ὀνοκοίτης. Nella prima refutatio Tertulliano nega il fatto riguardo ai cristiani e oppone agli avversari che essi realmente adoravano simili bestie; nella seconda, contro l'accusa di adorare numi mostruosi (*deus christianorum* ὀνοκοίτης) ritorce senz'altro la calunnia osservando che fra le rappresentazioni dei numi pagani v'erano più tipi mostruosi. La prima retorsio è espressa da Tertulliano con poche parole: *Vos tamen non negabitis et iumenta omnia et totos cantherios cum sua Epona coli a vobis; hoc forsitan improbamur, quod inter cultores omnium pecudum bestiarumque, asinarii tantum sumus.* L'altra retorsio contro l'accusa d'adorare numi mostruosi è così formulata: *Sed illi debebant adorare statim biforme numen* (cioè l'ὀνοκοίτης), *quia et canino et leonino capite commixtos, et de capro et de ariete cornutos et a lumbis hircos et a cruribus serpentes, et planta et tergo alites deos receperunt.* Nell'*Octavius* i due tratti sono riprodotti così:

Inde est quod audire te dicis caput asini rem nobis esse divinam. Quis tam stultus ut hoc colat? quis stultior ut hoc coli credat? Nisi quod vos et totos asinos in stabulis cum vestra vel Epona consecratis et eosdem asinos cum Iside religiose devoratis, item boum capita et capita verveeum et immolatis et colitis, de capro etiam et homine mixtos deos et leonum et canum vultu deos dedicatis etc.; segue accenno al nume bovino egizio Api, al culto pure egiziano di serpenti, uccelli, coccodrilli e delle cipolle. Appare qui il procedimento minuciano nel riprodurre i tratti tertullianei: anzichè chiarire o semplificare l'idea, per lo più non la coglie, quindi facilmente confonde elementi distinti; inoltre, intorno a una o più frasi riprodotte testualmente, accumula in copia le zeppe retoriche, come nel passo qui riprodotto le interrogazioni: *quis tam stultus* etc. Per variare poi la frase tertullianea aggiunge talora qualche inciso che ha tutta l'aria di cosa posticcia, come nelle parole di Tertulliano: *totos cantherios cum sua Epona*, che sono modificate da Minucio così: *totos asinos in stabulis cum vestra vel Epona.* Simile analisi comparativa si può applicare a *Octav.* 29.2 ss., dove come refutatio della tesi avversaria:... *quod religioni nostrae hominem noxium et crucem eius adscribitis* sono addotte e compendiate le idee da Tertulliano esposte nei capi dell'Apologetico dove tratta del *crimen maiestatis* (Apol. 28-34); preoccupato più dello sviluppo che della connessione logica, Minucio non avverte quivi le varie stonature che il tratto così compilato viene a presentare; nello sviluppo infatti è perduta di vista la tesi, che era di refutare l'accusa d'adorare un malfattore *(hominem noxium)*. Si veda come è lontano da questa refutatio il tratto finale: *et est eis tutius per Iovis Genium peierare quam regis:* poichè vedeva che si potevano adattare alla refutatio in qualche modo i luoghi tertullianei contro il culto del nume imperiale, introdusse elementi estranei all'assunto. Infatti ben altra portata hanno nel testo tertullianeo (28.2) le parole: *Citius denique apud vos per omnes deos quam per unum Genium Caesaris peieratur* e le altre (ibid.): *siquidem maiore formi-*

dine et callidiore timiditate Caesarem observatis quam ipsum de Olympo Iovem. La poca abilità di Minucio nel rimaneggiare di suo un qualsiasi tratto tertullianeo nonchè nell'adattarlo a un conveniente contesto, appare anche dal confronto di *Octav.* 29.6 ss. con *Apolog.* 16.6 ss. Si tratta del culto della croce, che Tertulliano difende osservando che dopo tutto i pagani veneravano numi di legno e adoravano croci essi pure, più o meno complete, in certi simulacri più simili a pali che a statue, nei trofei che erano montati su aste incrociate, nel culto castrense dei *signa*, aste munite di insegne, che ben potevano tenere il posto, se si voleva, della croce cristiana di cui si rinfacciava il culto: *Sed et qui crucis nos religiosos putat, consecraneus erit noster. Cum lignum aliquod propitiatur viderit habitus quando materiae qualitas eadem sit, viderit forma dum id ipsum dei corpus sit. Et tamen quanto distinguitur a crucis stipite Pallas Attica et Ceres Pharia, quae sine effigie et rudi palo et informi ligno prostat? Pars crucis est omne robur quod erecta statione defigitur: nos si forte integrum et totum deum colimus... Sed et victorias adoratis, cum in tropaeis cruces intestina sint tropaeorum; religio Romanorum tota castrensis signa veneratur, signa iurat, signa omnibus deis praeponit: omnes illi imaginum suggestus in signis monilia crucum sunt; siphara illa vexillorum et cantabrorum stolae crucum sunt. Laudo diligentiam: noluistis incultas et nudas cruces consecrare*. Il tratto corrispondente in Minucio (29.6 ss.) contiene rispetto al suo modello due notevoli incoerenze: comincia col negare il culto della croce, cosa che Tertulliano non intese dire affatto, anzi, tutto al contrario: ciò può dipendere dal fatto che forse Minucio fraintese il senso della parola *consecraneus* (correligionario) nel testo tertullianeo; inoltre Minucio afferma che i *signa* sono croci, il che è pure estraneo al testo Tertullianeo; questi infatti vuol dire: « la *religio castrensis* romana adora i signa *come* i cristiani adorano la croce ». Accennando poi ai *tropaea*, il testo tertullianeo è variato in guisa piuttosto puerile, dicendosi nell'*Octav.* che i trofei « non solo rassembrano a croci, ma

dànno pure l'idea dell'uomo affissovi ». Ecco il tratto minuciano: *Cruces etiam nec colimus nec optamus. Vos plane, qui ligneos deos consecratis, cruces ligneas ut deorum vestrorum partes forsitan adoratis. Nam et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae? Tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et adfixi hominis imitantur* etc.; seguono alcune osservazioni sul simbolismo della croce estranee al testo tertullianeo dell'Apologetico, e che potrebbero porsi a riscontro con *ad nat.* I, 12 (Reiff. p. 82); ma qualunque sia la loro diretta provenienza non appaiono nel testo minuciano molto felicemente adattate al comma precedente.

Risulta dal breve esame comparativo che, mentre Cipriano nel riprodurre i concetti e gli atteggiamenti tertullianei si mostra sempre sicuro, geniale e impeccabilmente connesso, Minucio, che dipende da Tertulliano in misura proporzionalmente eguale se non maggiore, dinanzi alla sua fonte mostra tutta la sua inferiorità, esita nello scegliere, erra nell'interpretare, riesce sconnesso nei tentati adattamenti. Questo nei tratti che Minucio non ha comuni con Cipriano, alcuni dei quali ho analizzato qui; gli altri, cioè quelli che derivarono del pari in Cipriano e Minucio dalla stessa fonte tertullianea, saranno esaminati tosto in seguito: risulterà chè essi *a)* hanno in Minucio la stessa rielaborazione che in Cipriano; *b)* che questa rielaborazione è grandemente migliore di quella dei tratti sopra analizzati, che Minucio con ogni probabilità adattò di suo, riproducendoli insieme ai dettati delle altre numerose sue fonti.

L'OCTAVIUS E IL QUOD IDOLA DII NON SINT.

Dal semplice fatto che fra l'*Octavius* e il ciprianeo *quod idola dii non sint* corrono intimi rapporti, molti tratti incontrandosi presso che identici nell'uno e nell'altro, non si può a mio avviso concludere che il *quod idola* sia in parte uno

riassunto da Minucio (V. per es. Schanz, III[2], p. 375). Anzitutto perchè in Minucio v'è materiale ciprianeo derivato anche d'altri opuscoli, il che rende il problema più complicato; inoltre perchè una conclusione di tal genere deve essere fondata sull'attento esame di tutti i tratti comuni, là dove questi mostrano nell'una parte e nell'altra qualche divergenza più o meno lieve, all'intento di investigare quale testo serbi i lineamenti di primitivo, quale si palesi invece come derivato. Del resto chi ammette che il *quod idola* sia un riassunto da Minucio nella parte in cui figurano tratti proprii anche all'*Octavius*, deve supporre che esso dipenda direttamente da Tertulliano nella parte (capp. 10-13) che con l'*Octavius* non ha rapporti comuni; così la questione si complica, mentre ottimo procedimento critico è nella maggior parte dei casi il semplificare, traendo le conclusioni da fatti essenziali, non da mere apparenze. In realtà il *quod idola* mostra un andamento ben sicuro e costante nel rimaneggiare la materia tertullianea, sia quella che ha comune con l'*Octavius*, sia quella che ha di sua esclusiva proprietà; onde, se in ambe due le parti l'elaborazione della detta materia offre caratteri identici, pare più semplice e ragionevole supporre che derivi in tutto direttamente dalla sua fonte. Ciò sarà meglio chiarito dall'esame comparativo dei passi comuni all'*Octavius* e al *quod idola*.

Ma poichè questo opuscolo ciprianeo è di contestata autenticità, sembra opportuno, sebbene non necessario al mio assunto, toccare di passaggio anche questa questione. A questo proposito mi limiterò a qualche osservazione. Io credo che in ultima analisi la risposta al quesito non possa darsi che in base a indizii di carattere interno. La lacuna che i critici hanno ravvisato nella tradizione manoscritta ciprianea riguardo al *quod idola* sembra più apparente che reale. Il fatto che nè la *Vita Cypriani* del diacono Ponzio nè l'indice degli scritti ciprianei pubblicato da Mommsen ne fanno espressa menzione, può avere una spiegazione molto ovvia nell'indole della produzione ciprianea in genere e nella natura del *quod idola* stesso, che appare come originariamente

non destinato a stare da solo, ma a far parte di qualche altro scritto più esteso. Infatti non tutti gli opuscoli ciprianei sono finiti e perfetti; due in ispecial modo non sono che abbozzi, cioè i *Testimonia* e l'*ad Fortunatum*. E precisamente quest'ultimo opuscolo appare come successivamente a varie riprese ampliato in alcune sue parti, con l'aggiunta di sviluppi che non entravano nel piano primitivo dell'opera. Tale piano, come c'informa assai minutamente Cipriano nel proemio, consisteva nel radunare un certo numero di luoghi biblici come materiale per lo sviluppo di un certo numero di tesi riguardanti la condotta del cristiano di fronte alla persecuzione. Il numero stesso delle tesi potè essere stato aumentato o altramente modificato nelle varie riprese o, diremmo, edizioni del trattato: ma più particolarmente Cipriano uscì dal disegno primitivo aggiungendo ai testi scritturali delle esposizioni illustrative con ampio svolgimento oratorio. Tale è il caso del cap. 11 ove appare il bellissimo tratto sul martirio dei sette Maccabei e di Eleazaro, e del cap. 13, probabilmente aggiunto in seguito, con il vivace epilogo sulla felicità futura che sarà premio dei martiri. Ora la prima delle tesi che sono proposte nel piccolo breviario ciprianeo è appunto sull'argomento polemico contro la teodicea pagana, ed è formulata con le parole: *quod idola dii non sint et quod nec elementa vice deorum colenda sint;* non parmi quindi fuori di proposito il supporre che, come la undicesima e la tredicesima, anche questa prima tesi e fondamentale abbia potuto essere da Cipriano successivamente provveduta di uno sviluppo eccedente i limiti del primo disegno dell'*ad Fortunatum,* ma la cui necessità appariva evidente sia dall'importanza dell'argomento, sia dalla difficoltà di limitare lo sviluppo di esso ai semplici detti scritturali prima raccolti; infatti si osservi che il *quod idola* si occupa con particolare preoccupazione della divinatoria, la quale costituiva nella religione tradizionale romana l'elemento meraviglioso confinante colla teurgia e coi misteri, più atto a colpire la fantasia del volgo. Cipriano pensò a mettere dinanzi a ciascuno un'esposizione breve e chiara sulla

divinatoria, popolarizzando la teoria demonologica elaborata già da Tertulliano e da lui esposta dettagliatamente e sistematicamente nell'Apologetico. In tal guisa riceve sufficente spiegazione il carattere schematico e apparentemente monco del *quod idola* essendo esso originariamente destinato a riempire le linee in bianco d'uno schema più complesso. Pertanto il breve trattato sarebbe stato prima incorporato all'*ad Fortunatum* e in tale collocazione avrebbe durato per un tempo notevole, sicchè i primi indici degli scritti ciprianei non lo considerarono come opera a parte, e non lo registrarono separatamente. In seguito si staccò definitivamente e fu considerato come elemento indipendente. Si spiegherebbe con ciò la lacuna della tradizione, e perderebbe ogni importanza questo principale e forse unico argomento contro l'origine ciprianea del breve opuscolo. Infatti crederei che ogni indizio di carattere interno sia pienamente in favore della sua autenticità: una diligente analisi comparativa della lingua e dello stile di questo opuscolo in rapporto con quelli d'incontestata genuinità non potrebbe lasciare dubbi sulla comune origine; frasi del *quod idola* comuni agli altri scritti ciprianei abbondano, e ciò corrisponde all'abitudine di questo scrittore di ripetere volentieri una frase bene adattata e leggiadramente plasmata una prima volta. Ma un criterio di non minore importanza e forse fecondo di risultati più sicuri, mi sembra quello di confrontare il modo d'imitare e riprodurre Tertulliano quale si constata nel *quod idola* con quello che si constata nei rimanenti scritti ciprianei e di cui ho sopra accennato qualche caratteristica. Ciò richiederebbe naturalmente una esauriente illustrazione e non è l'intento mio particolare nel presente studio: potrà essere argomento di lavori successivi; ma basti avere per ora rilevato questo punto come base di procedimento forse migliore di ogni altra, per risolvere una questione non certo priva d'importanza.

Ritengo pertanto dimostrabile su ottime basi l'autenticità del *quod idola*; ma pur lasciando questa questione impregiudicata, un confronto dei tratti comuni nel *quod idola* e nel-

l'*Octavius* può condurre a qualche constatazione che servirà a chiarire meglio i rapporti fra Tertulliano e l'*Octavius*, nonchè fra l'*Octavius* e Cipriano. Riferirò pertanto i passi paralleli e aggiungerò ad ogni caso alcune osservazioni critiche.

idol. 1 (Hartel p. 19): Reges olim fuerunt qui ob regalem memoriam coli apud suos postmodum etiam in morte coeperunt. Inde illis instituta templa, inde ad defunctorum vultus per imaginem detinendos expressa simulacra, et immolabant hostias et dies festos dando honore celebrabant. Inde posteris facta sunt sacra quae primis fuerant adsumpta solacia.

Oct. 20.5 (Waltzing): Similiter erga deos quoque maiores nostri inprovidi, creduli, rudi simplicitate crediderunt. Dum reges suos colunt religiose, dum defunctos eos desiderant in imaginibus videre, dum gestiunt eorum memorias in statuis detinere, sacra facta sunt quae fuerant adsumpta solacia.

Nel *quod idola* questo tratto appare imitato da Tertulliano *ad nat.* II, 7 (Reiff. p. 106); secondo il procedimento più consueto a Cipriano, la frase tertullianea *reges consecrationis solacio honestare* è sviluppata con un'esposizione dettagliata del fatto in quella implicito, riguardante la genesi storica degli dei-uomini. Pertanto secondo ogni probabililà il testo ciprianeo deriva qui per via diretta da Tertulliano. Se altrettanto possa dirsi del testo parallelo nell'*Octavius* non è molto facile giudicare; tuttavia non crederei che andasse lungi dal verisimile chi vi scorgesse i caratteri d'un rimaneggiamento del passo del *quod idola*.

idol. ibid. Melicertes et Leucothea praecipitantur in maria et fiunt postmodum maris numina, Castores alternis moriuntur ut vivant, Aesculapius ut in deum surgat fulminatur, Hercules ut hominem exuat Oetaeis ignibus concrematur.

Oct. 23. Erigone suspensa de laqueo est ut Virgo inter astra ignita sit: Castores alternis moriuntur ut vivant, Aesculapius ut in deum surgat fulminatur, Hercules ut hominem exuat Oetaeis ignibus concrematur.

Ambidue i passi vanno posti a riscontro con Tert. *ad nat.* II 14-15 (p. 125-127); Tert. quivi accenna ad Erigone insieme con i Castori e Perseo; poichè in *quod id.* non v'è motto di Erigone e ne accenna invece Minucio, si può ammettere che questi abbia avuto sott'occhio il testo tertullianeo. Tuttavia si osservi come nel contesto minuciano questo tratto appaia mal connesso con la tesi a cui è unito, che è questa (23. 5): *Quid? formae ipsae et habitus nonne arguunt ludibria et dedecora deorum vestrorum?* seguono esempi sulla deformità di parecchi numi e improvvisamente è appiccicata la menzione delle surriferite apoteosi. Se Minucio avesse epitomato direttamente e solo da Tertulliano avrebbe dovuto riuscire più connesso nella sua esposizione.

idol. ibid. (Hartel p. 20): Apollo Admeto pecus pavit, Laomedonti muros Neptunus instituit nec mercedem operis infelix instructor accepit. Antrum Iovis in Creta visitur et sepulcrum eius ostenditur...

Oct. 24.5: Alibi Hercules stercora egerit et Apollo Admeto pecus pascit. Laomedonti vero muros Neptunus instituit, nec mercedem operis infelix structor accepit. Ibid. 21.8 Eius filius Iuppiter Cretae excluso parente regnavit, illic obiit, illic filios habuit adhuc antrum Iovis visitur et sepulcrum eius ostenditur et ipsis sacris suis humanitatis arguitur.

Il contenuto di questi passi va riferito a Tert. *Apol.* 14 e *ad nat.* II. 13 (p. 123); nulla di notevole offre il confronto loro nei due scritti, e sì l'uno che l'altro potrebbe riferirsi direttamente alle fonti.

idol. ibid. ...et ab eo Saturnum fugatum manifestum est; inde Latium de latebra eius nomen accepit. Hic literas inprimere, hic signare nummos in Italia primus instituit; inde aerarium Saturni vocitatur. Et rusticitatis hic cultor fuit: inde ferens falcem pingitur. Hunc fugatum hospitio Ianus exceperat de cuius nomine Ianiculum dictum est.....

Oct. 21.5: Is itaque Saturnus Creta profugus Italiam metu filii saevientis accesserat, et Iani susceptus hospitio rudes illos homines et agrestes multa docuit uta graeculus et politus, literas inprimere, nummos signare, instrumenta

conficere. Itaque latebram suam quod tuto latuisset vocari maluit Latium et urbem Saturniam indito de suo nomine et Ianiculum Ianus ad memoriam uterque posteritatis reliquerunt.

Poichè è da escludere che l'uno o l'altro di questi due passi risalga direttamente a Evemero-Ennio, conviene riferirli ambidue a Tertulliano *ad nat.* II, 12 (p. 119) e *Apolog.* 10. Se si pone il testo di *idol.* in confronto con *Apolog.* 10 si scorge facilmente la dipendenza diretta e il procedimento consueto dell'imitazione ciprianea. Ecco il passo di Tertulliano: *...si quantum rerum argumenta nusquam invenio fideliora quam apud ipsam Italiam in qua Saturnus post multas expeditiones postque Attica hospitia consedit exceptus ab Iano vel Iane ut Salii volunt. Mons quem incoluerat Saturnius dictus; civitas quam depalaverat Saturnia usque nunc est; tota denique Italia post Oenotriam Saturnia cognominabatur. Ab ipso primum tabulae et imagine signatus nummus, et inde aerario praesidet.* Quanto al testo di Minucio, se lo si mette a riscontro con Tertulliano e col *quod idola* non sembra fuor di luogo sospettare che la materia tertullianea non sia passata nell'*Octavius* prima d'avere subito una prima elaborazione che sarebbe appunto quella del *quod idola* stesso.

idol. 3: Inde per gentes et provincias singulas varia deorum religio mutatur, dum non unus ab omnibus deus colitur sed propria cuique maiorum suorum cultura servatur. Hoc ita esse Alexander Magnus insigni volumine ad matrem suam scripsit, metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum, quod maiorum et regum memoria servata sit. Inde colendi et sacrificandi ritus inolevit.

Oct. 21.3: Alexander ille Magnus Macedo insigni volumine ad matrem suam scripsit metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum: illic Vulcanum facit omnium principem, et postea Iovis gentem.

Questa notizia circa la lettera di Alessandro (cfr. Athenag. *Suppl.* 28; Aug. *de civ.* VIII. 5) è estranea a Tertulliano. Tanto il *quod idola* quanto Minucio possono aver

avuto dinanzi il documento. Si noti però che Minucio desume sempre da altri le citazioni di scrittori antichi; da Tertulliano cita Diodoro, Nepote, Cassio, Tallo; da Cicerone cita Evemero. Di suo non ha che le solite reminescenze generiche dei placita philosophorum di cui la scuola retorica forniva la conoscenza e insegnava l'uso.

idol. ibid. (p. 21): Si autem aliquando dii nati sunt cur non hodieque nascuntur? nisi forte Iuppiter senuit, aut partus in Iunone defecit.

Oct. 21.11 s. Cur enim si nati sunt non hodieque nascuntur? nisi forte iam Iuppiter senuit et partus in Iunone defecit et Minerva canuit antequam peperit. An ideo cessavit ista generatio quoniam nulla huiusmodi fabulis praebetur adsentio? Ceterum si dii creare possent interire non possent, plures totis hominibus deos haberemus, ut iam eos nec caelum contineret nec aër caperet nec terra gestaret.

Il passo ciprianeo è manifestamente un piccolo sviluppo di Tertulliano *Apol.* 10:... *testimonium perhibentibus ad hodiernum et civitatibus in quibus nati sunt*... Resta a vedere se la presenza dello sviluppo medesimo in Minucio possa spiegarsi come plagio o se debba ritenersi il contrario. Si osservi tuttavia primieramente le aggiunte che il passo offre nell'*Octavius,* aggiunte che non presentano alcun carattere di primitivo; inoltre si osservi la collocazione del passo nel contesto minuciano; esso viene immediatamente dopo questo epicherema: *Ergo nec de mortuis dii quoniam deus mori non potest, nec de natis quoniam moritur omne quod nascitur, divinum autem id est quod nec ortum habet nec occasum,* epicherema che difficilmente poteva generare di seguito per naturale successione d'idea il comma sopra riferito.

idol. 4: Cur vero deos putas pro Romanis posse quos videas nihil pro suis adversus eorum arma valuisse? Romanorum enim vernaculos deos novimus: est Romulus perierante Proculo deus factus, et Picus et Tiberinus et Pilumnus et Consus, quem deum fraudis velut consiliorum deum coli Romulus voluit postquam in raptum Sabinarum perfidia provenit. Deam quoque Cloacinam Tatius invenit et

coluit, Pavorem Hostilius atque Pallorem. Mox a nescio quo Febris dedicata et Acca et Flora meretrices. Hi dii romani. Ceterum Mars Thracius et Iuppiter Creticus et Iuno vel Argiva vel Samia vel Poena et Diana Taurica et deum Mater Idaea et Aegyptia portenta non numina: quae utique si quid potestatis habuissent, sua ac suorum regna servassent. Plane sunt apud Romanos et victi Penates quos Aeneas profugus advexit, est et Venus calva, multo hic turpius calva quam apud Homerum vulnerata.

Oct. 21.9: Nisi forte post mortem deos fingitis et perierante Proculo deus Romulus... *ibid.* 25.8-9: At quos prostraverunt detriumphatos colere coeperunt; quid autem isti dii pro Romanis possunt, qui nihil pro suis adversus eorum arma valuerunt? Romanorum enim vernaculos deos novimus: Romulus, Picus, Tiberinus et Consus et Pilumnus ac Volumnus dii; Cloacinam Tatius et invenit et coluit, Pavorem Hostilius atque Pallorem; mox a nescio quo Febris dedicata: haec alumna urbis istius superstitio, morbi et malae valetudines! Sane et Acca Larentia et Flora meretrices propudiosae, inter morbos Romanorum et deos computandae. Isti scilicet adversus ceteros qui in gentibus colebantur Romanorum imperium protulerunt; neque enim eos adversum suos homines vel Mars Thracius vel Iuppiter Creticus vel Iuno nunc Argiva nunc Samia nunc Poena ⟨vel⟩ Diana Taurica vel Mater Idaea vel Aegyptia illa non numina sed portenta iuverunt.

Il passo del *quod idola* rappresenta indubbiamente riassunto e schematizzato il pensiero di Tertulliano *ad nat.* II. 9, 17 (cfr. *Apolog.* 25), compreso il breve inciso su Romolo-Quirino, che si riattacca alla frase di *Apolog.* 21: *multo verius quam apud vos adseverare de Romulis Proculi solent* (cfr. Cic. *de rep.* II, 10; Plut. *Rom.* 28; Liv. I, 6), che in Minucio appare in due allusioni diverse, di cui la prima (21.9) conserva la stessa frase del *quod id.* Tertulliano riassumendo a larghi tratti l'esposizione di Varrone *(Antiquitates)* stabilisce la duplice classificazione degli dèi, primieramente in *genera* cioè: *genus physicum* (*quod philosophi retractant, ad nat.* II, 1 Reiff. p. 94); *genus mythicum* o *poeticum (quod inter poetas volutetur ibid.)*; *genus gentile*

(quod populi sibi quique adoptaverunt); in secondo luogo viene la triplice distinzione degli dèi romani in: *dii certi, dii incerti, dii electi*. Tertulliano confuta e respinge la classificazione varroniana sia quanto alla divisione generale dei numi nei tre *genera, physicum-mythicum-gentile,* sia quanto alla tripartizione degli dèi romani in *certi-incerti-electi*. Degli dèi romani propone invece la distinzione in *communes et proprios*; i primi *(communes)* sono quelli immigrati in seguito alle conquiste *(evocatio deorum)*; gli altri *(proprii)* sono le deità indigene, le quali sono ancora da Tertulliano suddivise così: *ceteros* (scil. *deos Romanorum proprios*) *in duas species dirigimus, alios de hominibus assumptos, alios mente conceptos*. Egli riduce in altri termini l'origine dei numi romani (quindi anche dei numi in generale) a questi due principii genetici: *l'apoteosi* e il *simbolismo analogico*. A quest'ultima divisione si attiene Tertulliano nell'Apolog. e nell'*ad. nat* II. 17, quando in base ad essa svolge la tesi « che i Romani falsamente attribuiscono ai numi la loro grandezza: non ai *communes* perchè furono essi stessi travolti nella caduta dei loro popoli per la conquista romana; non ai *proprii* perchè o sono numi ridicoli e turpi, come Larentina, Pico, Flora, Conso etc., o sono pure astrazioni come Pavor, Febris, Fortuna, etc., o sono dovuti a trucco. come Romolo-Quirino ». Si veda ora se questa esposizione tertullianea sia egualmente bene riassunta presso il *quod idola* e presso Minucio: il testo ciprianeo è così conciso e perspicuo, che ben si può riferire direttamente alla fonte; non altrettanto forse si potrà affermare del testo minuciano. Infatti qui noi troviamo scissa in due parti l'allusione a Romolo, e l'inciso: *nisi forte post mortem* etc. (21.9) sopra riferito si trova nel contesto dell'*Octavius* collocato in modo affatto artificioso e posticcio. Inoltre la bipartizione tertullianea apparisce in un seguito di idee che non ne lasciano comprendere bene la ragione d'essere; il nesso dichiarativo: *Romanorum enim vernaculos* etc. non sembra molto perspicuo nell'*Octavius,* dopo l'affermazione che precede: *Igitur Romani non ideo tanti quod religiosi sed quod inpune sacrilegi* la quale sembrerebbe

non lasciar più posto a quella che vien dopo: *Isti scilicet adversus ceteros... Romanorum imperium protulerunt* etc. E quest'affermazione è ripetuta più indietro (25.1): *At tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit, auxit, fundavit imperium* etc. dopo una serie di accenni (sulle avventure dei numi presso Omero e i poeti) coi quali non sembra abbastanza logicamente connessa. Di modo che è difficile a mio avviso ammettere che in questo tratto il *quod idola* dipenda dall'*Octavius*.

idol. 5 (p. 22): Regna autem non merito accidunt sed sorte variantur. Ceterum imperium ante tenuerunt Syri (Assyrii?) et Persae; et Graecos et Aegyptios regnasse cognovimus. Ita vicibus potestatum Romanis quoque ut et ceteris imperandi tempus obvenit.

Oct. 25. 11: Et tamen ante eos deo dispensante diu regna tenuerunt Assyrii, Medi, Persae, Graeci etiam et Aegyptii, cum Pontifices et Arvales et Salios et Vestales et Augures non haberent nec pullos cavea reclusos, quorum cibo vel fastidio res publica summa regeretur.

I due passi si riferiscono egualmente a Tertulliano *Apolog.* 26. Si osservi tuttavia nel contesto dell'*Octavius* come questo passo non sia acconciamente introdotto col nesso relativo *et tamen*.

idol. ibid.: Ceterum si ad originem redeas erubescas. Populus de sceleratis et nocentibus congregatur, et asylo constituto facit numerum inpunitas criminum: nunc ut rex ipse principatum habeat ad crimina fit Romulus parricida, adque ut matrimonium faciat, rem concordiae per discordias auspicatur. Rapiunt, ferociunt, fallunt ad copiam civitatis augendam: nuptiae sunt illis rupta hospitii foedera et cum soceris bella crudelia. Est et gradus summus in romanis honoribus consulatus; sic consulatum coepisse videmus ut regnum: filios interficit Brutus ut crescat de suffragio sceleris commendatio dignitatis.

Octav. 25.2-4: Nimirum insignis et nobilis iustitia romana ab ipsis imperii nascentis incunabulis auspicata est! Nonne in ortu suo et scelere collecti et muniti immanitatis suae terrore creverunt? Nam asylo prima plebs congregata

est: confluxerant perditi, facinerosi, incesti, sicarii, proditores, et ut ipse Romulus imperator et rector populum suum facinore praecelleret, parricidium fecit. Haec prima sunt auspicia religiosae civitatis. Mox alienas virgines iam desponsatas, iam destinatas, et nonnullas de matrimonio mulierculas sine more rapuit, violavit, inlusit, et cum earum parentibus, id est cum soceris suis bellum miscuit, propinquum sanguinem fudit. Quid inreligiosius, quid audacius, quid ipsa sceleris confidentia tutius? Iam finitimos agro pellere, civitates proximas evertere cum templis et altaribus, captos cogere, damnis alienis et suis sceleribus adolescere cum Romulo regibus ceteris et posteris ducibus disciplina communis est.

Il punto di partenza di questo sviluppo nel *quod idola* è il passo tertullianeo di *Apolog.* 25: *Sed quam vanum est fastigium romani nominis religiositatis meritis deputare, cum post imperium sive adhuc regnum religio profecerit*, che ha il suo parallelo in *ad nat.* II. 17 (p. 132): *Atqui non* (nonne) *post summum imperium auctis iam rebus superstitio quaesita est?... ergo non ante religiosi quam maiores, neque ideo maiores quia religiosi.* Tertulliano dice: gli dei romani vennero dopo la potenza romana, dunque non ne furono la causa; ma soffermandosi sul concetto della religiosità primitiva dei romani era facile mettervi a contrapposto ciò che la tradizione narra sull'origine della civitas Romanorum. Come sviluppo antitetico questo tratto nel *quod idola* figura come inciso, senza una posizione dominante. Invece presso Minucio acquista uno speciale rilievo come refutazione della tesi avversaria formulata con il tratto che immediatamente precede: *At tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit, auxit, fundavit imperium, cum non tam virtute quam religione et pietate pollerent* (25.1). Confrontati fra loro i due passi paralleli non è certo molto facile riconoscere a Minucio un carattere primitivo; un luogo come questo dell'*Octavius*, dove ogni cosa è ripetuta in due riprese con numerose zeppe e schiarimenti inutili *(cum earum parentibus id est cum soceris suis* e simili*)* si riterrebbe più ragionevolmente come rimaneggiamento derivato che come fonte.

idol. ibid. (p. 23); Non ergo de religionibus sanctis nec de auspiciis aut auguriis romana regna creverunt, sed acceptum tempus certo fine custodiunt. Ceterum et Regulus auspicia servavit et captus est, et Mancinus religionem tenuit et sub iugum missus est; pullos edaces habuit Paulus et apud Cannas tamen caesus est; Gaius Caesar ne ante brumam in Africam navigia transmitteret auguriis et auspiciis retinentibus sprevit: eo facilius et navigavit et vicit.

Oct. 26.1-2: Iam enim venio ad illa auspicia et auguria romana, quae summo labore collecta testatus es et paenitenter omissa et observata feliciter. Clodius scilicet et Flaminius et Iunius ideo exercitus perdiderunt quod pullorum solistimum tripudium exspectandum non putaverunt. Quid Regulus? nonne auguria servavit et captus est? Mancinus religionem tenuit et sub iugum missus est et deditus. Pullos edaces habuit et Paulus, apud Cannas tamen cum maiore reipublicae parte prostratus est. Gaius Caesar, ne ante brumam in Africam navigia transmitteret auguriis et auspiciis renitentibus sprevit: eo facilius et navigavit et vicit.

Gli accenni contenuti in ambidue questi passi derivano dalla polemica Accademica contro la divinatoria e risalgono a Cicerone (*de divin.* II. 52; ibid. II. 71; *de nat. deor.* II. 7-8; III. 80); tuttavia Minucio ebbe anche sott'occhio Tert. *Apolog.* 22 nel tratto immediatamente successivo ove tocca degli oracoli. Sì l'uno che l'altro dei due passi pertanto potrebbe risalire direttamente alle fonti. Tuttavia in Minucio la forma interrogativa dell'accenno a Regolo: *quid Regulus? nonne* etc. potrebbe parere derivato in confronto col testo di *quod id.* dove gli incisi sono disposti più simmetricamente; similmente si osservi l'accenno a Mancino ampliato con l'appendice *et deditus* e quello su Paolo Emilio dove figura quel complemento *cum maiore reipublicae parte* che ha poco senso e pare una zeppa.

idol. 6 (p. 23-24): Horum autem omnium ratio est illa quae fallit et decipit et, praestigiis caecantibus veritatem, stultum et prodigum vulgus inducit. Spiritus sunt insinceri et vagi, qui posteaquam terrenis vitiis inmersi sunt et a

vigore caelesti terreno contagio recesserunt non desinunt perditi perdere et depravati errorem pravitatis infundere. Hos et poetae daemonas norunt et Socrates instrui se et regi ad arbitrium daemonii praedicabat, et Magis inde est ad perniciosa vel ludicra potentatus; quorum tamen praecipuus Ostanes et formam veri dei negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere. In quo et Plato pari ratione consentit et unum deum servans ceteros angelos vel daemonas dicit. Hermes quoque Trismegistus unum deum loquitur eumque incomprehensibilem atque inaestimabilem confitetur.

Oct. 26. 7: At nonnumquam tamen veritatem vel auspicia vel oracula tetigerunt. Quamquam inter multa mendacia videri possit industriam casus imitatus, adgrediar tamen fontem ipsum erroris et pravitatis, unde omnis caligo ista manavit et altius eruere et aperire manifestius. Spiritus sunt insinceri et vagi, a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degravati. Isti igitur spiritus posteaquam simplicitatem substantiae suae onusti e inmersi vitiis perdiderunt, ad solacium calamitatis suae non desinunt perditi iam perdere et depravati errorem pravitatis infundere, et alienati a deo inductis pravis religionibus a deo segregare. Eos spiritus daemonas esse poetae sciunt, philosophi disserunt, Socrates novit, qui ad nutum et arbitrium adsidentis sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat. Magi quoque non tantum sciunt daemonas, sed etiam quicquid miraculi ludunt per daemonas faciunt; illis adspirantibus et infundentibus praestigias edunt, vel quae non sunt videri, vel quae sunt non videri. Eorum Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes et verum deum merita maiestate prosequitur et angelos, id est ministros et nuntios, dei sedem tueri eiusque venerationi novit adsistere ut et nutu ipso et vultu domini territi contremescant.

Ambidue questi tratti sono l'introduzione alla pericope della demonologia. Il *quod idola* deriva strettamente da Tertulliano *Apolog.* 22, attribuendo tutta ed unicamente la divinatoria pagana a virtù demoniaca. Invece Minucio, come appare anche dal breve passo qui riferito, confonde due procedimenti refutatorii, l'uno desunto dalla scuola Accademica,

l'altro dalla spiegazione demonologica, nella quale segue Tertulliano o direttamente, o attraverso la elaborazione ciprianea. Infatti la mentalità minuciana si rileva tanto povera in questa confusione dei due metodi refutatorii (dei quali l'uno distrugge l'efficacia e la ragion d'essere dell'altro), che è ben difficile attribuire a lui direttamente il conciso e chiaro riassunto della demonologia tertullianea che, come tosto si vedrà, figura quasi letteralmente identico nel *quod idola* e nell'*Octavius*. Di passaggio osserverò che la teoria demonologica di Tertulliano si stacca nettamente da quella in genere degli Apologeti greci (Atenag., *Suppl.* 25; Giustino *2 Apolog*, 5; Taziano, *Orat.* 16) i quali la fondano su un concetto dualistico dell'essere che si riattacca al pensiero di Platone elaborato nelle scuole gnostiche. Tertulliano deriva sostanzialmente da un passo biblico e dalla interpretazione tradizionale di quello (*Genesi* VI, 2), non che dal detto del Salmo 95: *Quoniam omnes dii gentium daemonia* (cfr. Cypr. *Testim.* III. 59 p. 161) e in genere dal comune insegnamento della didascalia cristiana. Solo di passaggio egli accenna a Platone e al Genium Socratis. Nel *quod idola* il pensiero tertullianeo è riprodotto assai fedelmente, sebbene con molta brevità; così pure nei tratti corrispondenti dell'*Octavius*. Nell'*ad Demetrianum* Cipriano tratta lo stesso argomento, e quivi, sebbene il procedimento sia diverso come in seguito vedremo, tuttavia figurano gli stessi concetti e ricorrono frasi e accenni simili a quelli del *quod id.* Similmente accade nell'*ad Donatum*. Si noti pure il ricorrere della frase caratteristica sopra riportata nel testo dell'*Octavius: a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degravati* in varii altri luoghi di Cipriano; è frase ciprianea e la troviamo per es. in *de lapsis* 12 (p. 245): *aut quomodo caelum petunt et ad sublimia et alta conscendunt qui terrenis cupiditatibus degravantur? de zelo et liv.* 14 (p. 428): *corporis infesta labes spiritali vigore calcanda;* ibid. 2 (p. 420): *ut... solvat et molliat christianum vigorem; ad Don.* 8 (p. 10): *adhuc deinde morum quanta labes;* ibid. 5 (p. 20): *animorum desipientium labes;* etc.

L'accenno ai Magi e alla magia contenuto già nell'esposizione tertullianca (*Apolog.* 23) è sviluppato nel *quod idola* con l'accenno a Ostane e con l'aggiunta su Ermete Trismegisto che è estranea a Minucio e ha l'aspetto d'un glossema. Minucio (26. 12) pone invece dopo l'accenno a Ostane, svolto con riempitivi di puro effetto verbale, quello su Platone e sulla sua speciale teoria esposta nel Simposio; è reminiscenza di scuola.

idol. 7 (p. 24): Hi ergo spiritus sub statuis adque imaginibus consecratis delitescunt, hi adflatu suo vatum pectora inspirant, extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsa veris semper involvunt, nam et falluntur et fallunt, vitam turbant, somnos inquietant, irrepentes etiam spiritus in corporibus occulte mentes terrent, membra distorquent, valitudinem frangunt, morbos lacessunt ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium et rogis pecorum saginati remissis quae constrinxerant curasse videantur. Haec est de illis medella cultorum cessat iniuria; nec aliud studium est quam a deo homines avocare et ad superstitionem sui ab intellectu verae religionis avertere, cum sint ipsi poenales quaerere sibi ad poenam comites quos ad crimen suum fecerint errore participes. Hi tamen adiurati per deum verum nobis statim cedunt et fatentur, et de obsessis corporibus exire coguntur: videas illos nostra voce et oratione maiestatis occultae flagris caedi, igne torreri, incremento poenae propagantis extendi, eiulare, gemere, deprecari, unde veniant et quando discedant, ipsis etiam qui se colunt audientibus, confiteri ut vel exsiliant statim vel evanescant gradatim, prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis adspirat. Hinc vulgus in odium nostri nominis cogunt, ut nos odisse incipiant homines ante quam nosse, ne cognitos aut imitari possint aut damnare non possint.

Oct. 27, 1: Isti igitur impuri spiritus, daemones ut ostensum Magis ac philosophis, sub statuis et imaginibus consecratis delitiscunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirant interim vatibus, dum fanis inmorantur, dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula

efficiunt falsis pluribus involuta. Nam et falluntur et fallunt, ut et nescientes sinceram veritatem et quam sciunt in perditionem sui non confitentes. Sic a caelo deorsum gravant et a deo vero ad materias avocant, vitam turbant, somnos inquietant inrepentes etiam corporibus occulte ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati, remissis quae constrinxerant curasse videantur. Hinc sunt et furentes quos in publicum videtis excurrere, vates et ipsi absque templo, sic insaniunt, sic bacchantur, sic rotantur: par et in illis instigatio daemonis, sed argumentum dispar furoris. De ipsis etiam illa quae paulo ante tibi dicta sunt, ut Iuppiter ludos repeteret ex somnio, ut cum equis Castores viderentur, ut cingulum matronae navicula sequeretur. Haec omnia sciunt pleraque pars vestrum ipsos daemonas de semetipsis confiteri, quotiens a nobis tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur. Ipse Saturnus et Serapis et Iuppiter et quicquid daemonum colitis victi dolore quod sunt eloquuntur, nec utique in turpitudinem sui, nonnullis praesertim vestrum adsistentibus, mentiuntur. Ipsis testibus esse eos daemonas de se verum confitentibus credite; adiurati enim per deum verum et solum inviti, miseri corporibus inhorrescunt et vel exsiliunt statim vel evanescunt gradatim prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis adspirat. Sic christianos de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacessebant. Ideo inserti mentibus imperitorum odium nostri serunt occulte per timorem: naturale est enim et odisse quem timeas et quem metueris infestare si possis. Sic occupant animos et obstruunt pectora, ut ante nos incipiant homines odisse quam nosse, ne cognitos aut imitari possint aut damnare non possint.

Il tratto del *quod idola* trova riscontro in altri luoghi ciprianei, come *ad Donatum* 5 (p. 7):... *immundos et erraticos spiritus* (cfr. sopra *spiritus... vagi*) *qui se expugnandis hominibus inmerserint ad confessionem minis increpantibus cogere, ut recedant duris verberibus urguere conflictantes, eiulantes, gementes incremento poenae propagantis extendere* (v. sopra: *incremento poenae propagantis extendi;* frase estranea

a Minucio), *flagris caedere, igne torrere.* Anche la frase sopra addotta nel tratto del *quod id.: et Magis inde est ad perniciosa vel lu 'icra potentatus* trova riscontro in *ad Don.* ibid. p. 8; *quantus hic animi potentatus est* etc. Analogo riscontro in *ad Demetrianum* 15 (p. 361): *O si audire eos velis et videre quando adiurantur a nobis* (scil. daemones), *torquentur spiritalibus flagris et verborum tormentis de obsessis corporibus eiciuntur, quando eiulantes et gementes voce humana et potestate divina flagella et verbera sentientes venturum iudicium confitentur* etc. Tutte le metafore ciprianee di questi passi sembrano meglio concepite e più spontanee della minuciana: *orationis incendiis;* si noti che la frase *verborum tormentis* che l'*Octavius* ha comune con l'*ad Demetrianum* è estranea al *quod idola.* Quanto al testo minuciano in genere, oltre a quanto fu notato sopra riguardo alla elaborazione dei concetti demonologici, rimane ancora da osservare che l'esposizione nell'*Octavius* appare spezzata con l'inserzione di elementi che non hanno relazione con l'argomento, così è a dirsi per esempio del tratto: *hinc sunt et furentes* etc. (v. sopra) che accenna ai ciarlatani o agli epilettici, e del tratto (26. 12) sul Simposio platonico e sulla teoria quivi esposta. Inoltre anche qui si notano ampliamenti di frase che non hanno sapore di primitivo. Nè sarà fuor di luogo rilevare la contraddizione che si trova nell'esposizione minuciana pel fatto che in principio dice gli spiriti *terrenis labibus... degravati;* più oltre invece li chiama *spiritus tenues;* è stonatura di semplici parole, ma che può rivelare una composizione derivata, i cui concetti non siano stati sufficientemente assimilati, ma solo presi a prestito. Considerati i due passi sulla dottrina demonologica nel *quod idola* e nell'*Octavius* si deve concludere a mio avviso che: se il *quod id.* è un riassunto da Minucio, a parte i rapporti con altri opuscoli ciprianei, conviene dire che esso riassunto è assai più perspicuo e più logicamente collegato che l'esposizione primaria da cui deriverebbe, anzi, che quello è indispensabile per comprendere questa.

Rimane ora il passo contenente i concetti generali intorno

a Dio; riferirò i tratti paralleli e concluderò con qualche osservazione.

idol. 8 (p. 25): Unus igitur omnium dominus deus; neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem. Ad divinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum; quando unquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desivit? Sic Thebanorum germanitas rupta, permanens rogis dissidentibus etiam in morte discordia. Et romanos geminos unum non capit regnum quos unum uteri cepit hospitium. Pompeius et Caesar adfines fuerunt, nec tamen necessitudinis foedus in aemula potestate tenuerunt. Nec tu de homine mireris, cum in hoc omnis natura consentiat: rex unus apibus et dux unus in gregibus et in armentis rector unus. Multo magis mundi unus est rector, qui universa quaecumque sunt verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat. Hic non videri potest: visu clarior est; nec comprehendi: tactu purior est; nec aestimari: sensu maior est. Et ideo sic eum digne aestimamus deum dum inaestimabilem dicimus.

Octav. 18. 5-9: Ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas utrum unius imperio aut arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur; quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena quibus exempla utique de caelo. Quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore discessit? Omitto Persas de equorum hinnitu augurantes principatum et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo. Ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est. Generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit. Vide caetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Tu in caelo summam potestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam maiestatem, cum palam sit parentem omnium deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem; qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo; qui universa quaecumque sunt verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat. Hic non videri potest: visu clarior est nec comprehendi: ⟨tactu purior est⟩; nec

aestimari: sensibus maior est, infinitus, inmensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis vero ad intellectum pectus angustum est et ideo sic eum digne aestimamus dum inaestimabilem dicimus. Eloquar quemadmodum sentio: magnitudinem dei qui se putat nosse minuit, qui non vult minuere, non novit.

idol. ibid. (di seguito): Quod vero templum habere possit deus, cuius templum totus est mundus? Et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantae maiestatis includam? In nostra dedicandus est mente, in nostro consecrandus est pectore.

Octav. 32. 1: Templum quod ei exstruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? Et cum homo latius maneam, intra unam aediculam vim tantae maiestatis includam? Nonne melius in nostra dedicandus est mente, in nostro immo consecrandus est pectore?

dol. ibid. (di seguito): Nec nomen deo quaeras: deus nomen est. Illic vocabulis opus est ubi propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est; deo qui solus est dei vocabulum totum est. Ergo unus est et ubique ipse diffusus est. Nam et vulgus in multis deum naturaliter confitetur, cum mens et anima sui auctoris et principis admonetur. Dici frequenter audimus: « o deus » et « deus videt » et « deo commendo » et « deus mihi reddet » et « quod deus vult » et « si deus dederit ». At quae est haec summa delicti, nolle agnoscere quem ignorare non possis!

Octav. 18. 10-11: Nec nomen deo quaeras: deus nomen est. Illic vocabulis opus est cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est; deo qui solus est dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero carnalem opineris; si regem, terrenum suspiceris; si dominum, intelleges utique mortalem. Aufer additamenta nominum et perspicies eius claritatem. Quid quod omnium de isto habeo consensum? Audio vulgus, cum ad caelum manus tendunt, nihil aliud quam « deum » dicunt et « deus magnus est » et « deus verus est » et « si deus dederit ». Vulgi iste naturalis sermo est an christiani confitentis oratio? Et qui Iovemp rincipem volunt falluntur in nomine sed de una potestate consentiunt.

In tutta questa esposizione sul concetto di Dio il *quod idola* deriva da Tertulliano *Apolog.* 17, aggiungendo come sviluppi accessorii il tratto sul *nome* di Dio e quello sul *culto intimo*. Riguardo a quest'ultimo punto, il passo sopra riferito del *quod id.: quod vero templum haberc possit deus* etc. si può opportunamente raccostare ad un altro luogo ciprianeo dello stesso contenuto, cioè *ad Donatum* 15 (pag. 15): *Iam tibi auro distincta laquearia et praetiosi marmoris crustis vestita domicilia sordebunt, cum scieris te excolendum magis, te potius ornandum, domum tibi hanc esse potiorem quam dominus insedit templi vice, in qua Spiritus sanctus coepit habitare* etc. Con particolare esattezza e perspicuità è riferito il pensiero di Tertulliano nell'inciso: *et ideo sic eum digne aestimamus deum dum inaestimabilem dicimus* (v. sopra), che corrisponde all'epicherema tertullianeo (*Apolog.* 17): *Quod vero immensum est soli sibi notum est; hoc quod est,* (1) *deum aestimari facit, dum aestimari non capit.* Come suole la prosa ciprianea quando segue da vicino quella del maestro, anche qui vediamo il pensiero di quest'ultimo semplificato e reso pienamente accessibile. Minucio ha distrutto il vero valore del concetto tertullianeo traducendo: *nobis vero ad intellectum pectus angustum est et ideo sic eum digne aestimamus dum inaestimabilem dicimus,* donde non emerge più l'affermazione caratteristica: « appunto perchè è incomprensibile possiamo ritenerlo dio ». Però Minucio appare aver avuto sott'occhio il testo tertullianeo, perchè le parole dell'apologetico: *quod vero immensum est soli sibi notum est* che nel *quod idola* non hanno lasciato una traccia distinta, sono nel testo minuciano tradotte così: *infini-*

(1) *Hoc quod est* è la lezione dei codd. eccetto il fuldense che ha *hoc est quod.* Quest'ultimo nesso s'incontra altrove in Tertull. cfr. *de orat.* 2 (Reiff. pag. 181): *hoc est quod Israeli exprobratur* etc., ma qui il senso è notevolmente diverso dal caratteristico comma dell'Apologetico sopra riferito. Onde non credo preferibile la variazione del fuldense. Cipriano usa il nesso *hoc quod* in principio di periodo coll'indicativo invece della semplice dichiarazione *quod* o *cum;* cfr. per es. *de mortal.*: 14; 15 (p. 205-306). Ma nel passo citato di Tert. *hoc* è predicato.

tus, inmensus et soli sibi tantus quantus est notus. Del resto si riscontra anche per questo tratto nel testo dell'*Octavius* quel carattere di incertezza nei collegamenti, mescolanza di elementi disparati, ampliazioni esornative e talora incoerenti; di quest'ultimo caso fornisce un esempio il comma sul *nome* di Dio, dove alle frasi *nec nomen deo quaeras* etc. comuni al *quod id.* fan seguito queste altre: *quem si patrem dixero carnalem opineris; si regem, terrenum suspiceris; si dominum, intelleges utique mortalem,* parole che rispetto al pensiero cristiano che il personaggio *Octavius* vuol rappresentare non hanno senso. Parmi pertanto che il *quod idola* anche in questa parte derivi *direttamente* da Tertulliano.

Nel *quod idola* fa seguito la lunga pericope su G. Cristo, che riassume il pensiero di Tertulliano *Apolog.* 21, e di cui nulla figura in Minucio; questo tratto deriva senza dubbio in linea diretta dalla sua fonte. La conclusione di quanto ho osservato sin qui si affaccia fin d'ora con qualche indizio, credo, di probabilità; cioè: è più facile ritenere che il *quod idola* dipenda da Tertulliano per via diretta, che supporre il contrario, cioè che esso sia, nella parte sopra analizzata, un riassunto da Minucio.

In un prossimo studio esaminerò i rapporti dell'*Octavius* con altri opuscoli di Cipriano. *(Continua)*

Torino, ottobre 1915.

Dr. Sisto Colombo.

APPUNTI PER L'ESEGESI CRITICA DEL MARTIRIO DI AGAPE, CHIONE E IRENE.

I. La redazione autentica.

Si attribuisce sovente al Surio quanto invece torna ad onore od a biasimo del suo precursore il Lipomani; così al Surio è dato il merito di aver per il primo pubblicato per le stampe gli atti processuali delle sante sorelle Agape, Chione, Irene, (1) mentre esso spetta al dotto vescovo veronese.

Questo agiografo si era prefisso di dare ai suoi lettori una collezione di « Vitae Sanctorum » che riproducesse un Metafraste completo ed autentico.

Negli ultimi tre volumi comprese Vite tradotte dal greco per opera di Genziano Erveto, di Francesco Zino da Verona e del Card. Sirleto, sopra manoscritti che il Lipomani trasse da diverse biblioteche (S. Marco, Vaticana ecc.) e che assai spesso indica chiaramente porgendoci il mezzo di rintracciarli e dando la possibilità di confronti critici con gli originali.

Al 7° volume (2) assegnò i mesi di Marzo e Aprile;

(1) Pio Franchi De' Cavalieri, *Nuove note agiografiche. I. Il testo greco degli Atti delle SS. Agape, Chione e Irene* (pag. 11), Studi e testi, 9. Roma, Vaticana, 1900. Cf. la recensione di questo ottimo studio critico in *Anal. Boll.* XXII, (1903) p. 487.

(2) *Septimus tomus vitarum sanctorum patrum, quae a R. P. D. Aloysio Lipomano episcopo Veronensi ex praeclaris auctoribus graecis latine redditis in hoc volumen collectae sunt. Romae 1558.*

Cfr. *Anal. Boll.* XVI (1897), pag. 311 sgg.; Migne. Patr. Gr. vol. CXIV « *Editorum praefatio* » alle opere di Simeone Metafraste, pag. 13-14 sgg.

Luigi Lipomani, veneziano, n. 1500 « vir doctissimus..... sempiterna

in esso veniva per la prima volta pubblicata la versione che il card. Sirleto († 1585) (1) aveva fatta — da un codice greco del monastero di Grottaferrata — di parecchie vite di santi, fra le quali le memorie del martirio delle tre sante sorelle (t. VII, parte II).

Il Surio, rifacendo ed emendando la collezione del Lipomani, ripubblicò la versione Sirletiana; (2) dal Surio

memoria dignissimus antistes » (Surio), comparso splendidamente al Concilio di Trento, uno dei tre presidenti di questo concilio sotto Giulio III; nunzio in Polonia (1556) di Paolo IV, indi suo segretario, vescovo di Verona, di Bergamo, m. 1559, pubblicò parecchie opere: la più insigne è la collezione delle *Vitae SS.* in 8 vol. I-IV 1551; V, 1556; VI, 1558; VII, 1559; VIII (postumo) 1560. A Lovanio (1565) se ne pubblicò una silloge, con le vite dei Santi più noti: non contiene però gli atti delle Ss. Agape, Chione ed Irene.

Anal. Boll. XVII (1898), p. 448 sgg.

Alb. Ehrhard « *Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie* » in Römische Quartalschrift t. XI (1897) p. 531-553.

La questione del Metafraste è tuttora insoluta (cf. *Anal. Boll.* l. c.; Alb. Ehrhard « *Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes* ». *Festschrift des deutschen Camposanto in Rom.* Freiburg, Herder 1896, pag. 42-82); è tuttavia certo che il Lipomani non raggiunse l'intento: egli aveva creduto che tutte le Vite anonime fossero opera del logoteta, ma solo una parte dei manoscritti erano dei Metafrasti veri.

(1) Al Lipomani, dunque, non al Surio dobbiamo dare la gloria della prima pubblicazione ed il torto delle due lacune delle quali il Franchi chiama in colpa il Surio qual primo editore (Franchi d. C. *l. c.* pag. 11).

(2) Gli atti di Agape, Chione ed Irene sono nel tomo II (pag. 432), *De probatis Sanctorum historiis, partim ex tomis Aloysii Lipomani, doctissimi episcopi, partim etiam ex egregiis manuscriptis codicibus quarum permultae antea numquam in lucem prodiere, nunc recens optima fide collectis per F. Laurentium Surium Carthusianum.* Coloniae Agrippinae MDLXX-MDLXXV 6, vol. in f.

L'edizione del Lipomani era sparita in brevissimo tempo (tuttora è pressochè introvabile, ed è forse questo il motivo per cui si ricorre senz'altro al suo epigono, il Surio) ed il buon Certosino così giustificava nella epistola dedicatoria al Papa Pio V la sua nuova collezione: « Cum annis superioribus, beatissime Pater, Pontifex optime, maxime, Tomi aliquot de Sanctorum Vitis evulgati fuissent ab illo sempiterna memoria dignissimo antistite Aloysio Lipomano, iique intra tempus non diuturnum ita distracti essent ut nulla unquam exemplaria prostare viderentur: coeperunt quidam viri doctissimi datis ad me litteris adhortari ut ad

attinsero tutti gli agiografi posteriori, fra gli altri il Baronio: *Consignata habentur Acta proconsularia sanctarum martyrum Agapes, Chioniae, et Irenes; quae Thessalonicae passae sunt, pura quidem atque sincera, prout a Notario publico excepta fuere, ac proinde digna quae ad verbum Annalibus intexantur* (a. 304 Ann., n. 41), avvertendo più oltre (n. 48): *Extant Irenes, Agapes et Chioniae virginum sororum Acta quaedam intexta in Passione sanctae Anastasiae, ab his nonnihil diversa, sed quod haec germana sint prudens lector facile judicabit.*

Non condivise l'Henschenius (1) il saggio avvertimento del Baronio, e, sotto il 3 Aprile bollandiano, (2) ai primi che dice scritti da un posteriore *festinante consarcinatore, quem aliquot post Metaphrasten saeculis, ex male consutis Actis et forsan latinis, suam illam historiam harum martyrum confecisse arbitramur,* sostituisce gli altri ricavati dalla Passio dei santi Crisogono ed Anastasia, attribuiti, forse ingiustamente, al Metafraste, (3) dicendoci che *haec*

undecumque conquirendis fide dignas sanctorum Vitas animum adjicerem easque in suos menses apto et concinno ordine distribuerem: atque ita demum excudendas curarem ».

(1) Goffredo Henschenius (n. 21 genn. 1600) pubblicò con Bollando i mesi di Gennaio e di Febbraio, e con il Papebroche quelli di Marzo e di Aprile.

(2) *De SS. sororibus Agape, Chionia et Irene, virginibus et martyribus Thessalonicae, commentarius praevius* (Acta SS. Bolland. 1675-Ap. I 245-7).

(3) Il criterio di attribuzione di un *martyrium* o di una *passio* al Metafraste è spesso unicamente l'elenco che Leone ALLATIUS pubblicò nella *De Symeonis Metaphrastae scriptis diatriba.* (MIGNE, P. G. vol. CXIV, coll. 19-157, estratta dal « De Symeonum scriptis diatriba. Parisiis 1664 in-4 »). Questa *passio* dei santi Crisogono e Anastasia è compresa fra quelle anonime, che l'Allatius attribuì al logoteta « tamquam Metaphrastae proprio stylos ignatas » (coll. 162-123). Questo criterio sogg. sempre assai fallace, lo è infinitamente in questa classificazione.

Questa redazione, oltre che negli Acta SS. Boll. April. I, 245 sgg., troverai in MIGNE P. G. vol. CXVI, coll. 573 sgg. (graece ex cod. mss. Paris. n. 1496; latine: apud Surium ad diem 25 dec.) e nel Lipomani, tomo V, ad diem 25 dec.

sunt Acta Proconsularia, accuratiora quam quae in manuscripto Cryptae Ferratae traduntur de his tribus sororibus.

Ma la condanna più evidente di questa aberrazione critica si ha senz'altro in alcune circostanze del racconto che sanno ridicolmente della favola e nella difficoltà di molte circostanze storiche.

Le sante sorelle avrebbero avuto la loro dimora ad Aquileia; qui trovavasi Diocleziano che ordina la decollazione di S. Crisogono, il quale, apparso a Zoilo presbitero aquileiano, predice la cattura di Agape, Chionia ed Irene, entro nove giorni; chiuse infatti in carcere, disprezzando le proferte di Diocleziano, vengono visitate pietosamente da S. Anastasia, cui Zoilo prima di morire avevale affidate. Tradotte, non sapremmo dire il perchè, fino in Macedonia, vengono consegnate alla crudeltà di Dulcizio, che è vergognosamente e ridicolmente punito delle sue insidie, considerato come pazzo, giacchè sedendo « pro tribunali » a giudicare le tre sorelle *ita dormiebat stertens, ut etiam a pulsantibus excitari non posset.* (!)

Deposto Dulcizio, Agape e Chionia vengono dal successore Sisinnio esaminate e condannate al fuoco, che rispetta e lascia intatti i loro corpi e le vesti; se ne muoiono tuttavia *cum ipsae orationibus suis sibi exitum impetraverint* e vengono pietosamente sepellite da Anastasia.

Senza seguire i criteri dell'Henschenius gli agiografi posteriori continuarono a servirsi della versione sirletiana, « che fu creduta una versione antica di un testo greco perduto » (Franchi); ancora il Preuschen, (1) ritenendola autentica, indica semplicemente due altre redazioni, una latina che si legge negli *Acta SS. Bollandiana* (quella dell'Henschenius) ed una greca in un codice criptense, e l'Augar lamenta: *Leider fehlt der griechische Grundtext* ». (2)

(1) [HARNACK-] PREUSCHEN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, 822; HARNACK *Chronologie der altchristlichen Literatur*, II, 475.

(2) FRIEDRICH AUGAR, *Die Frau im römischen Christenprocess* (Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Neue Folge, 13, 14)

Ma a Pio Franchi de' Cavalieri spetta il merito di aver scoperto la redazione autentica, appunto nel codice criptense 20, ora Vaticano 1660 (1) del quale conobbero indirettamente l'esistenza il Ruinart (2) ed il Tillemont (3) senza intuirne il valore critico, o poternelo rintracciare.

Il Franchi, dopo aver accuratamente collazionato il manoscritto, ne preparava la « *editio princeps* » pubblicata nel 1902 (Studi e testi, n. 9) corredandola di preziosissime note critiche, riuscendo con ottime congetture a correggere parecchi errori ed a colmare alcune brevi lacune del testo.

Risultò così ad evidenza che la redazione del Lipomani, del Surio, del Baronio, altro non è che la imperfettissima versione che il Sirleto fece dell'atto contenuto nel codice criptense, il solo primitivo ed autentico.

II. Il Compilatore.

Il compilatore dovette a mio avviso essere certamente Tessalonicese: e lo si può arguire non solo dalle parole di elogio per la sua città, (c. 1) τῆς ὑπὸ τοῦ πανσόφου Παύλου δοξαζομένης ἐπὶ πίστει καὶ ἀγάπῃ,...... καὶ πάλιν περὶ τῆς φιλαδελφίας....., ma anche perchè in quell'esordio, che egli ha premesso agli ὑπομνήματα, e nelle poche parole di chiusa, con le quali narra il martirio di Irene, ci espone alcuni elementi di fatto, che ritengo non debbano attribuirsi alla sua fantasia, ma che dipendono forse da una tradizione locale, formatasi non da molto, e non corrotta ancora da infiltrazioni leggendarie.

È noto che gli ὑπομνήματα, i verbali dei processi contro

(1) *Cat. Codd. hagiograph. Graecorum bibl. Vat.* ediderunt hagiographi Bollandiani et Pio Franchi de' Cavalieri. (Bruxelles 1900 pag. 153).

(2) Ruinart, *Acta Sincera* ediz. Veron. pag. 364 *Acta sanctarum Agapes, Chioniae et Irenes ex ms. cod. monasterii Cryptae Ferratae in agro Tusculano eruta et a Guilelmo Sirleto latine reddita...* ».

(3) Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, etc.* V, p. 682: « *on remarque en effet que ces actes sont traduits du grec* ».

i cristiani, erano in qualche caso accessibili al pubblico. (1) Così dovette essere di quelli delle sante Agape, Chione ed Irene.

I fratelli di Tessalonica poterono averli, forse per denaro, e li fecero oggetto di edificante lettura nelle loro sinassi. (2) Ma il loro inizio era troppo schematico ed informato al linguaggio procedurale: (c. 3) Προκαθίσαντος Δουλκιτίου ἡγεμόνος ἐπὶ τοῦ βήματος, Ἀρτεμίσιος κομενταρήσιος εἶπεν, κτλ., perchè non si sentisse il desiderio di vivificarlo con un « cappello » d'intenti parenetici, e di chiuderlo con il racconto semplice e mirabile di quanto aveva sofferto Irene, e colla consueta doxologia (c. 7) βασιλεύοντος εἰς τοὺς αἰῶνας Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Ma il compilatore (probabilmente qualche buon presbitero della chiesa Tessalonicese) non aveva intenzione di falsare: anzi, dalla supposizione che egli si servisse della tradizione locale possiamo derivare un po' di luce per spiegare alcune piccole contraddizioni ed alcune lacune.

Ai Tessalonicesi doveva interessare sopratutto il ricordo delle tre sorelle (c. 1) ἐκ Θεσσαλονίκης ὁρμώμεναι πόλεως e di queste curarono di avere e conservare gli atti: negli archivi proconsolari si trovavano forse anche le memorie della condanna di Eutichia, di Filippa, di Cassia e di Agatone, nominati solo nel primo interrogatorio, i quali, o perchè non di condizione agiata come ritengo fossero le tre sorelle, o probabilmente ancora non essendo neppure di Tessalonica, non destavano altrettanto interesse nei Tessalonicesi.

Pio Franchi d. C. ha rilevato una contraddizione tra

(1) MANARESI, *L'impero romano e il Cristianesimo*. Torino, Bocca 1914, pag. 23, n. 2.

(2) Ad es. gli atti dei ss. Taraco, Probo, Andronico che resero testimonianza nello stesso anno 304, furono dai fratelli di Iconio trascritti a prezzo d'oro dai pubblici archivi: « Et quia omnia scripta confessionis eorum necesse erat nos colligere, a quodam nomine Sebasto, uno de spiculatoribus, ducentis denariis omnia ista transcripsimus » (Act. ss. Boll. V oct. 566).

l'atto processuale e l'esordio del compilatore; secondo quest'ultimo le sante sorelle sarebbero state imprigionate sui monti, dove si erano rifugiate: nell'interrogatorio invece il giudice dice ad Irene: Μετὰ τὸ ἐπανελθεῖν ἐκ τοῦ ὄρους ὑμᾶς, accennando ad un periodo di tempo trascorso in Tessalonica dal loro libero ritorno in città al momento della cattura. (1)

Orbene io credo che si possa legittimamente scolparne il compilatore (il quale se avesse voluto falsare avrebbe potuto tesserci il racconto, infarcito o meno di elementi meravigliosi, della morte di Agatone, di Eutichia, di Cassia, di Filippa) e attribuirne la colpa alla tradizione. Parecchi martiri, dopo essersi rifugiati, in seguito all'editto del 303, sui monti, ne erano di là stati strappati e condotti al tribunale. Questa notizia dovette far sì che i Tessalonicesi credessero la stessa cosa essere accaduta delle tre sorelle, le quali erano invece già discese dal monte, ed in Tessalonica stesse erano state arrestate. Il compilatore raccolse questa circostanza dalla tradizione senza badare che contraddiceva con gli atti. (2)

Alla tradizione attribuirei ancora quanto riguarda la morte di Irene e l'essersi animosamente slanciata (c. 7) ψάλλουσα

(1) Per il Franchi la ragione della loro discesa dal monte sarebbe stata la carestia che le opprimeva; pur non escludendo questa indubbia circostanza (il giudice infatti si stupisce della loro lunga permanenza sui monti e domanda da chi sian state soccorse) riterrei che le Sante sieno discese in patria durante l'amnistia dei vicennali, la quale dovette esser proclamata anche negli stati soggetti a Galerio, quindi anche in Tessalonica e potè destare speranza di tempi migliori.

(2) Non sono rari gli esempi di tali contraddizioni nelle compilazioni agiografiche, contraddizioni cronologiche in modo particolare, originate dall'influenza della tradizione. Valga ad es. la *Passio S. Caeciliae:* Adone identifica l'Urbano di questa *Passio* col papa (a. 222-230) non badando che contraddice alla clausola finale « passa est (Caecilia) Marco Aurelio et Commodo imperatoribus » (verso il 180) (De Rossi — Roma sott. — II, XXXVII, sg.). Per l'influsso della stessa *Passio* l'autore della *Vita Urbani* nel *Liber Pontificalis* (Mommsen, pag. 22,23) fa morire Papa Urbano (222-230) sotto Diocleziano (284-305) (!) Cfr. *Franchi* — Note agiogr. IV, in STUDI E TESTI, 24, pag. 3-38.

καὶ δοξάζουσα τὸν Θεόν ...κατὰ τῆς πυρᾶς, fatto assolutamente contrario, come avverte giustamente il Franchi, agli ordinamenti penali, e l'essere stata bruciata viva (c. 7) ἐπί τινος ὑψηλοῦ τόπου, ἔνθα καὶ αἱ πρότερον αὐτῆς ἀδελφαὶ μεμαρτυρήκασιν.

In Tessalonica, alla distanza di alcune diecine di anni, doveva additarsi ancora un colle, un'altura, il monte delle Martiri, sul quale avevan sofferto, e la tradizione doveva raccontare che qui Irene, l'ultima vittima era salita — cantando e lodando Dio — sulla catasta.

III. Le sante sorelle.

Oltrecchè (c. 1) ornate di virtù καὶ τοῖς εὐαγγελικοῖς νόμοις πειθόμεναι, dovettero essere ricche.

Probabilmente nella espressione (c. 1) καταλείπουσι τὴν πατρίδα καὶ γένος καὶ περιουσίαν καὶ κτῆσιν più che di una semplice frase, deve trattarsi di una notizia che il compilatore raccolse dalla tradizione, notizia non infondata: fra i primi imprigionati, tostochè si conobbe l'editto, furono le tre sorelle, il che difficilmente sarebbe avvenuto se fossero state di condizione umile ed oscura.

Il Franchi inclinerebbe a credere che avessero una casa del loro in Tessalonica, ma trova una difficoltà nelle parole di Dulcizio (c. 5) ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐν ᾗ σὺ ᾤκεις che per accordarsi colle parole di Irene (c. 5) ἐν τῷ οἴκῳ ἡμῶν avrebbero dovuto essere οἰκίᾳ σου.

La difficoltà non esiste: il giudice avrebbe dovuto dire piuttosto: ἐν οἰκίᾳ ὑμῶν, appartenendo la casa alle tre sorelle in comune. Essendovene presente una sola poteva ben dire ἐν ᾗ ᾤκεις.

D'altra parte si spiega più facilmente così come siano state rintracciate subito all'apparire dell'editto, mentre in casa d'altri era più facile il nascondersi.

Ad Irene poi il giudice rimprovera di aver celato molti scrigni e cassette con sacre carte; ma non si può credere che tutto questo corpo del reato potesse essere stato na-

scosto in casa d'altri, compromettendo il ricettatore. Se le sorelle fossero state ospitate in qualche famiglia, quando il giudice interrogò Irene se fossero a parte del loro divisamento il padre od alcuno dei congiunti, avrebbe domandato la stessa cosa delle persone che le avevano accolte nella loro casa, nè Irene avrebbe potuto dire impunemente: (c. 5) Ἐπερώτα τοὺς γείτονας κατὰ τοὺς τόπους, εἴ τις ἔγνω ὅπου ἡμεῖς ἦμεν. Questa stessa parola γείτων accenna a vicinanza di proprietà.

Le stesse numerose cassette ed i molti scrigni di Irene sono prova indubbia della loro ricchezza.

IV. Il processo.

Le sante sorelle vengono invitate fin dal primo interrogatorio a cibarsi di vivande turificate (c. 3) ὁ ἡγεμὼν εἶπεν· Τῶν ἱερῶν μεταλαβεῖν θέλεις; Κασία εἶπεν· Οὐ θέλω.... Φιλίππα εἶπεν· Ἀποθανεῖν θέλω μᾶλλον ἢ φαγεῖν.

Il Franchi ha supposto che il gustare degli *idolothyta* fosse espressamente comandato dal πρόσταγμα di Diocleziano del 304, e che fossero prescritte forse anche delle libazioni, come ci lascia intendere il martirio di Guria e Samona (ediz. Rahmani p. 6): « *Domini nostri imperatores praecipiunt ut sacrificetis, ...vinumque bibetis coram Jove isto* ».

L'ipotesi del Franchi viene pienamente confermata da un passo di Eusebio, riferentesi appunto al 304: ...γραμμάτων τοῦτο πρῶτον βασιλικῶν πεφοιτηκότων, ἐν οἷς καθολικῷ προστάγματι πάντας πανδημεὶ τοὺς κατὰ πόλιν θύειν τε καὶ σπένδειν τοῖς εἰδώλοις ἐκελεύετο. (1)

Un'altra conferma avremmo nella tragica narrazione degli atti dei ss. Taraco, Probo ed Andronico, martiri nel 304, se non vi fossero dubbi sulla autenticità di queste memorie. (2)

(1) Eusebio, *De mart. Palest.* III, 1.

(2) Migne, *P. G.* vol. CXV coll. 1067 sgg. (latine apud Surium ad diem 11 Octobris, graece ex cod. ms. Paris. 1480) (Cfr. Tillemont *Mémoires*, etc. V, p. 702, note 2e sur Saint Taraque). Altra redazione in Acta SS. Boll. oct. V, 566-84.

Il giudice non ha potuto fiaccare la loro eroica resistenza, giacchè essi non hanno sacrificato; inferocito (c. 9) πρὸς θηριώδη τρόπον ἐξέβη ed a forza cacciò nelle fauci dei confessori l'olocausto: τῷ τε στόματι αὐτοῦ (di Probo) τῶν ἐπιβωμίων λύθρων οἶνον ἐγχέας, καὶ τῇ ἀκουσίῳ ταύτῃ μεταλήψει τυραννικωτάτην ἐξευρὼν τιμωρίαν. Τοῦ δέ γε τρίτου (Andronico), κρέα φεῦ μιαραῖς θυσίαις ἠλισγημένα τῷ στόματι ἐμβαλὼν, καὶ οἴνου τῶν μεμολυσμένων σπονδῶν προσέσθαι καταναγκάσας..... e più avanti: Πρόβῳ καὶ Ἀνδρονίκῳ μόνοις τήν τε τῶν ἐπιβωμίων κρεῶν καὶ τὴν τῶν ἀνιέρων σπονδῶν γεῦσιν. (1)

V. Cronologia.

È certo che Irene salì il rogo il 1 aprile del 304, in forza adunque dell'editto che seguì i vicennali; il nostro μαρτύριον viene dunque a precisare la data di questo editto.

Eusebio così ce ne dà notizia: Δευτέρου δ' ἔτους διαλαβόντος, καὶ δὴ σφοδρότερον ἐπιταθέντες τοῦ καθ'ἡμῶν πολέμου, ... γραμμάτων τοῦτο πρῶτον βασιλικῶν πεφοιτηκότων, ἐν οἷς καθολικῷ προστάγματι πάντας πανδημεὶ τοὺς κατὰ πόλιν θύειν τε καὶ σπένδειν τοῖς εἰδώλοις ἐκελεύετο.

Interpretando strettamente δευτέρου δ' ἔτους διαλαβόντος noi dovremmo coll'Allard porre l'editto a metà appunto del 304, e poichè Eusebio segue il calendario siro-macedone, che comincia in ottobre, la metà dell'anno verrebbe appunto a cadere in Aprile. A quest'epoca dev'essere pervenuto al governatore Urbano in Palestina l'editto, e poco prima, a principio del marzo essere stato firmato e poi attuato subito negli stati di Galerio Massimiano, (il principale autore se non l'unico di esso) in Macedonia.

(1) Confrontando questi testi con quanto si legge nel martirio, avvenuto pure a Tessalonica del Diacono Agatopode e del lettore Teodulo (*Acta SS. Boll.* I, Apr. p. XLII) (« οἱ μὲν οὖν.. .παραχρῆμα μιαροφαγοῦντες... θάνατον αὐτοῖς... ἐταμιεύοντο ») non posso ritenere coll'Allard (*Hist. des perséc.* IV. *La persécution de Dioclétien*, 1908, pag. 179) che sian da porsi nell'anno 303, ma piuttosto che per l'accenno ai cibi turificati debba riferirsi all'editto di Diocleziano del 304.

Imprigionate tosto le tre sorelle, sospettate già per la loro fuga, dovettero essere oggetto dell'istruttoria dello stazionario e subire il primo interrogatorio dinanzi al preside nella prima metà del mese; condannate al rogo Chione ed Agape, restò ancora per qualche tempo in prigione Irene: si scoprirono intanto gli scritti dei cristiani, per i quali alcuni giorni dopo la morte delle sorelle (e non τῇ ἑξῆς come aggiunse il compilatore; cfr. Franchi) subì parecchi interrogatorii: verso la fine del mese sottoposta alla estrema insidia, avendo perseverato nella costanza, fu fatta degna di salire la catasta; appunto il 1° aprile.

Così queste martiri gloriose, delle quali, rifugiatesi sui monti, già diceva con dolcissima espressione l'agiografo: (c. 1) τὸ μὲν σῶμα τῷ ὕψει τοῦ ὄρους προσῆπτον, τὴν δὲ ψυχὴν ἐν οὐρανοῖς εἶχον πολιτευομένην, ora attraverso alle fiamme del rogo (c. 2) s'incoronarono dell'immarcescibile corona della gloria e son fatte in perpetuo cittadine nei cieli.

GINO BORGHEZIO.

SANT' AGOSTINO
E LA DECADENZA DELL' IMPERO ROMANO

INTRODUZIONE.

LA TESI DEL PATRIOTTISMO E QUELLA DELL'INDIFFERENZA DI S. AGOSTINO PER L'IMPERO ROMANO.

Lo studio dei grandi rivolgimenti della storia riflessi attraverso ad una grande intelligenza e ad un grande animo non potrebbe non riuscire interessante ed istruttivo. E nelle pagine che seguono io mi propongo di ricercare in qual modo quel cospicuo fenomeno storico che fu la decadenza dell'Impero Romano sia stato osservato, visto, sentito e giudicato da S. Agostino, cioè dal più elevato intelletto e dall'animo più profondo che lo potessero considerare e risentire mentre esso si veniva attuando ed insieme dalla maggiore personalità cristiana di quei tempi. Ma questo tema non intendo di trattare per se stesso, bensì sotto un determinato aspetto, a mio parere assai rilevante.

In un considerevole libro intitolato: « Le dottrine statali e sociali di S. Agostino », (1) e precisamente nel capitolo III sulle relazioni fra Stato e Chiesa secondo i criteri agostiniani, Otto Schilling afferma la tesi del patriottismo di S. Agostino verso l'Impero Romano. Essa pongo a punto di partenza per la trattazione che verrò svolgendo

(1) OTTO SCHILLING: « Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus »; Freiburg im Breisgau, Herder, 1910.

Bisogna quindi che la riferisca; ma poichè lo Schilling sostiene questa tesi in confronto con un altro autore, il Reuter, è opportuno esibire dapprima l'opinione del secondo per poi esporre la critica che di essa fa il primo. I giudizi dell'uno e dell'altro riporterò quasi integralmente, ripetendo spesso le loro espressioni e sin le medesime parole per riprodurre il pensiero di ambedue con più esattezza.

Nel III dei suoi « Studi agostiniani », (1) opera stimata che ha per oggetto la concezione della Chiesa in Agostino, Hermann Reuter tratta della dipendenza in cui secondo tal concezione lo Stato viene a trovarsi rispetto alla Chiesa e, fattosi a spiegarla, esprime l'opinione, se non un giudizio reciso, che questa dipendenza non consegua soltanto dai principi ideali di Agostino, non abbia un'origine puramente teorica, ma derivi anche, sia pure in guisa affatto secondaria, dall'influsso su di lui esercitato dall'ambiente politico dei suoi tempi, abbia altresì un'origine storica. (2) Infatti le condizioni politiche dell'epoca erano pessime e l'Impero Romano mostrava delle caricature spaventose dell'idea politica; e tale stato di cose, a cui va aggiunto il pericolo che minacciava l'esistenza dell'Impero, non poteva ispirare fiducia verso lo Stato come tale, come avente cioè un proprio scopo di sussistere, non speranza nell'instaurazione di una politica ottimista. Per altra parte, le convinzioni dogmatiche di Agostino impedivano ch'egli si affissasse in una cosa pubblica ideale riassumentesi nel concetto predominante di Stato; il che, d'altronde, non si comprende di qual utilità sarebbe riuscito; ed infine, l'adoperarsi come riformatore pratico sarebbe equivalso ad un sacrificarsi indarno. Egli non poteva dunque scegliere partito migliore di quello a cui si attenne appoggiando l'Impero, potenza mondiale in decadenza, alla Chiesa, potenza mondiale del-

(1) Hermann Reuter: « *Augustinische Studien* »; Gotha, Perthes, 1887.

(2) pp. 147 (§ 9), 150, 152.

l'avvenire incomparabilmente più forte, e in tal modo sostenendolo ed alquanto risanandolo, ma in pari tempo escludendo dal governo ecclesiastico le ingerenze statali, tendenza questa che si verificava nel bizantinismo ed era certamente meno sana che l'altra di sottomettere lo Stato alla Chiesa e di utilizzare nell'interesse di questa il meccanismo di quello in quanto fosse ancora utilizzabile: ciò che aveva già intrapreso e con buona riuscita S. Ambrogio in Milano, nel qual esempio da Agostino potuto osservare durante il suo soggiorno colà, il Reuter inclina a vedere un altro secondario influsso sulla formazione della dottrina agostiniana dei rapporti fra Chiesa e Stato.

Quest'argomento il Reuter riprende più avanti, nello Studio VI, (1) svolgendolo più ampiamente, pronunciandone un giudizio definitivo, ed affermando più esplicitamente la propria tesi dell'indifferenza di Agostino verso l'Impero Romano. Ivi egli si pone il quesito, fino a che punto Agostino si sentisse moralmente legato all'Impero e se abbia agito nell'interesse dello Stato per il bene della patria. Osservato che vi sono concetti agostiniani i quali equivalgono ad una condanna dell'antico patriottismo romano siccome l'egoismo nazionale del Paganesimo in genere, si rivolge la domanda: Ma non vi è dunque un patriottismo cristiano? Già ha notato il fatto che Agostino solitamente parla dei Romani in terza persona e di rado appare, egli il cattolico uomo di Chiesa, conscio di essere Romano e non conosce propriamente gli interessi del patriottismo politico. Ora concede che altre espressioni di lui possano suscitare qualche dubbio circa la fondatezza del giudizio suddetto, ma tosto dimostra come esse lo contraddicano soltanto in apparenza ed in realtà tornino a conferma dell'assenza in Agostino del patriottismo Romano.

Così l'Epistola XCIX, scritta nel 409 da Agostino ad Italica sulle tristi vicende pubbliche d'Italia e particolarmente di Roma, è una testimonianza di pietà, ma non cer-

(1) pp. 384 (§ 7), 392, 475.

tamente del dolore di un patriotta Romano per le pericolanti sorti della capitale del mondo, e quindi una prova piuttosto della caratteristica apatia dell'autore per le cose romane. La medesima apatia anche dopo la catastrofe del 410 questi palesa attraverso a tutta quanta l'opera « La Città di Dio ». Nell'Epistola CXXVII, dove pure si accenna alle calamità di Roma, questa viene bensì chiamata « domicilio di chiarissimo Impero », ma ivi stesso coloro che a cagione di quelle calamità si affliggevano sono designati coll'appellativo di « amatori di questo mondo » e contrapposti agli « amatori della vita eterna » che spregiano gli interessi terreni offesi da tali sventure: pensiero che ritorna, ad esempio, nel Sermone CV, il quale pure si riferisce al sacco di Roma per opera dei Barbari. Ed anche dalla celebre Epistola CCXX a Bonifacio non si rivela alcun senso di vero patriottismo. Questi passi ed altri non manifestano pertanto una simpatia patriottica verso lo Stato rappresentato dall'Impero.

Ma la più evidente attestazione di quanto Agostino ignorasse il patriottismo Romano il Reuter la trova nella corrispondenza scambiata col pagano Nettario forse nel 409. Nella città di Calama la popolazione pagana aveva celebrato solennemente una festa ad onore degli dei, ma in contravvenzione alla legge imperiale che proibiva le pubbliche manifestazioni del culto pagano e come a sfida dei Cristiani, trascendendo poi a gravi violenze contro di questi reclamanti l'osservanza alle disposizioni dell'autorità. In seguito a tali disordini su Calama pagana incombeva la minaccia di una severa punizione; e per scongiurare o lenire il castigo, Nettario, vecchio letterato pagano, ricorse all'influenza di Agostino. A lui scrisse pertanto una lettera invocando clemenza per la propria città natale in nome dell'amor patrio, e questo esaltando coll'asserire che alla sua tarda età sempre più grande lo sentiva unitamente al desiderio di lasciare la patria intatta e fiorente. Ma Agostino gli rispose (Ep. XCI, CIV) parlandogli, anzi che della patria terrena che Nettario intendeva, della patria celeste, la vera patria che

veramente si deve amare senza limiti. E mentre Nettario gli ha elogiati « I fiori d'Italia » cantati da Virgilio, egli afferma di tali fiori solo le spine aver conosciute, cioè le armi romane che invasero e flagellarono il mondo e la romana corruzione che fece avvizzire le virtù della vita, i veri fiori. Tali virtù il Cristianesimo ha fatto rifiorire; ed i suoi fedeli le apprendono, non vanamente nelle scuole pagane intese a realizzare lo Stato ideale ed a ricostituire l'antico Stato Romano, ma praticamente per la grazia di Dio, e le diffondono per la terra intera, alla falsa comunanza nell'immoralità sostituendo quella vera e divina che conferisce agli uomini la cittadinanza eterna. E Nettario potrà contemplare il bene, ed imperituro, dei propri concittadini solamente se questi accederanno alla spirituale patria dei Cristiani ed insieme con essi egli pure. A questo punto il Reuter si chiede: Tale è dunque il patriottismo cristiano di Agostino? E conchiude: Una simile maniera di pensare si può bensì definire cristiana, non già patriottica.

Ed essa di nuovo cerca di spiegare storicamente. Non la ritiene esclusiva di Agostino, ma anteriore a lui e nata nel secondo secolo. Gli Apologisti elogiarono, è vero, la fedeltà dei sudditi cristiani all'Impero ed il loro contributo all'incremento di questo; ma codesto, che è poi esatto fino ad un certo punto, non prova ancora che nei Cristiani fosse un patriottismo quale eravi nei Pagani. Anzi ciò non poteva effettuarsi per la differenza degli ideali religiosi degli uni e degli altri e precisamente per la trascendenza degli ideali cristiani. Perciò il patriottismo politico, infranto dal Cristianesimo al tempo delle persecuzioni, non fu più ristabilito nemmeno dopo Costantino, da quando cioè il Cristianesimo divenne la religione dell'Impero ed i Cristiani ottennero la prevalenza sui Pagani.

Quanto ad Agostino, egli, sebbene rimpianga e condanni la corruzione della società romana pagana ed esalti le novelle virtù inculcate dal Vangelo, non intende poi, come sembrerebbe conseguirne, di promuovere un morale rinnovamento dell'antica patria, poiché non mai egli esprime

un tale proposito quando considera le condizioni sociali del mondo, le quali anzi giudica in modo assai pessimistico. Piuttosto, mentre per esercitare questa azione riformatrice i Cristiani dovevano partecipare essi pure alle condizioni della vita sociale, noi troviamo da Agostino, invece che indicato il mezzo di una tal riforma, segnalato il pericolo morale che codesta partecipazione rappresenterebbe per i Cristiani nella seduzione del vivere mondano e nell'adattamento ad esso, tanto più che l'uomo di mondo non può correggersi se non strappandolo alla mondanità stessa. E si deve quindi conchiudere che in Agostino, pur non mancando affatto un apprezzamento positivo del mondo, ottiene la prevalenza quello negativo, cioè il pessimismo politico, e che per esso egli non può condividere il patriottismo.

Quali sono i giudizi che a questi del Reuter contrappone lo Schilling? (1)

L'influsso potente delle condizioni politiche dell'epoca su di Agostino egli non nega, anzi ammette pure quello delle opinioni allora dominanti e dell'indole stessa di lui; ma alla loro azione non attribuisce lo stesso valore assoluto in senso negativo che vi ha attribuito il precedente autore e la spiega diversamete, inoltre accanto ad essa scorge la presenza di un altro fattore ad essa reagente. Si può bensì dire che la dottrina agostiniana dei rapporti fra Stato e Chiesa si fonda sulla ideologia e sulla psicologia del tempo, e che Agostino era conscio dei mali, soprattutto dei mali morali, dell'Impero Romano e del venir meno di esso, fors'anche della sua catastrofe definitiva, sebbene sperasse che Dio l'avrebbe conservato; ma non si può del pari affermare che da ciò egli fosse indotto a dichiarare ed a realizzare una troppo spinta dipendenza dello Stato dalla Chiesa: codesto non solo non è dimostrato, ma anzi contrasta alla concezione di lui. Contro una simile tendenza egli era premunito dalle elevate idee dell'ufficio e della posizione dello Stato che letteratura e tradizione esibivano; e le miserande

(1) pp. 149-154.

condizioni dello Stato a quei giorni lo portarono semplicemente a ritenere a più forte ragione necessario di riguardare ed utilizzare il Cristianesimo qual efficace mezzo di salvezza.

Indi lo Schilling esprime l'avviso che il Reuter, come giudicando nel pensiero di Agostino sottoposto lo Stato alla Chiesa, così erri pure nel volergli togliere, allo stesso proposito, il sentimento del patriottismo Romano. E subito avverte non doversi confondere il patriottismo che egli ritiene condiviso da Agostino, con quello pagano, ma trattarsi di un patriottismo cristiano. Evidentemente il Vescovo cristiano non potrebbe sentire né approvare quel patriottismo eccessivo, divinizzante la patria, che avevano esaltato poeti, storici, filosofi e politici pagani: patriottismo che considera lo Stato come fine a se stesso sacrificandovi il fine dell'individuo nella comunità, che all'amore della patria accompagna quello del dominio e della gloria, che colloca l'aspirazione suprema nello splendore esterno dello Stato: patriottismo, infine, che anche ai tempi di lui a non pochi pagani o paganeggianti faceva rimpiangere la passata grandezza di Roma. Contro questo pernicioso modo di vedere le cose umane, che faceva consistere il benessere dello Stato nel predominio della licenza e dell'ingiustizia in mezzo alla società, non poteva non insorgere egli, tanto più che già eravi stato tra i Pagani stessi chi l'avea fatto, ad esempio Scipione Nasica, il quale pensava che non potesse darsi felicità per lo Stato quando, pur restando le mura della città, ne rovinassero i costumi (De Civ. Dei, I - II - III). Ed il prevalere della umana corruzione aveva reso necessario che Dio restaurasse sulla terra le virtù, perché gli uomini vi potessero non solo condurre vita onesta e procedere concordi nella patria terrena, ma conseguire altresì l'eterna salute. Chè, aggiungendosi la vera religione alle antiche virtù romane, gli uomini sarebbero diventati cittadini di quell'altro regno (Ep. CXXXVIII). Ora tali ed altre consimili spiegazioni che reca il Vescovo rivelano, non già il predetto patriottismo pagano, ma un puro patriottismo cristiano, un sincero sentimento della vera

grandezza dello Stato, una sincera e seria cura del benessere della patria.

E di codesto patriottismo cristiano che rivendica in Agostino lo Schilling prosegue a rintracciare le testimonianze in vari punti degli scritti di lui, quelli stessi, per la più parte, che già vedemmo dal Reuter addotti a documentazione dell'opposta tesi. « La Città di Dio » essa medesima smentisce l'opinione del Reuter, pur essendo ovvio che l'indole del libro esclude delle affermazioni patriottiche. Così in un luogo di essa (IV) egli conforta i lettori con queste parole: « Intanto l'Impero Romano è piuttosto afflitto che passato ad un altro popolo, ciò che già gli avvenne prima che si divulgasse il nome di Cristo: da quelle precedenti afflizioni esso si risollevò, e perciò anche ora si può non disperare; e poi, chi conosce a questo riguardo la volontà di Dio? ». In un altro tratto (III), dopo di aver pronunciata una riprovazione delle conquiste romane, aggiunge, per giustificarsene, che i buoni Romani non debbono offendersi di questi suoi giudizi, giacché i loro stessi scrittori ebbero ad esprimere a tal proposito condanne anche più gravi. « E se quegli storici credettero s'appartenesse ad una onesta libertà di non tacere i mali della propria città, pur essendo in altri casi costretti ad elogiarla altamente, e non avendo un'altra vera patria nella quale si raccogliessero i loro concittadini: che non dobbiamo far noi, la cui libertà ha da essere di tanto più ampia di quanto la nostra speranza in Dio è più sicura e migliore, dal momento che gli avversari imputano i mali presenti al nostro Cristo, allontanando i più deboli ed inesperti da quello Stato nel quale solo si può vivere eternamente e felicemente? Eppure noi non diciamo contro i loro dei nulla di peggio di quello che abbiano detto ripetutamente i loro scrittori, ch'essi leggono e lodano e dai quali noi stessi abbiamo desunto quanto diciamo. » Il modo onde qui Agostino parla dei Romani ai Romani fornisce allo Schilling una prova ed un'interpretazione del patriottismo di lui: infatti egli qui si rivolge contro un Romanesimo solidale con la vecchia essenza pagana dello Stato, ma contro di

tale concezione fa valere quella cristiana. E da questo punto di vista bisogna pure mettersi per giudicare della risposta da lui data a Nettario: egli così rispose perchè la divinizzazione pagana dello Stato doveva a lui, vescovo cristiano, apparire una cosa orribile; ma ciò non esclude il vero amor patrio.

Ed un'intima condoglianza per le sventure della patria palesano le parole che Agostino scrisse a Macedonio (Ep. CLV), a cui dà l'onorifico titolo di amante della cosa pubblica: « Impetriamo piangendo dal Signore la forza di sopportare i mali di questo tempo... Questo auguriamo a noi, questo allo Stato di cui siamo cittadini, poichè lo Stato non può essere felice con mezzi diversi dall'individuo. » Nei Sermoni poi Agostino accenna più di una volta alla catastrofe di Roma nel 410, e siccome sin d'allora i suoi sentimenti verso di questa erano sospetti, egli se ne difende: « Si dice di me: O taccia una volta di Roma! Come se io me ne prendessi giuoco e non piangessi invece davanti a Dio e non procurassi di ammaestrarvi per quanto posso. Ben lungi è da me l'intenzione di farmene giuoco: questa il Signore tenga lontana dal mio cuore e dal rimorso della mia coscienza. Io ne parlo perché è falso ciò che si asserisce di Cristo, ch'Egli l'abbia portata alla rovina; io sostengo in ciò l'innocenza del Cristianesimo e mi appello anzi all'esempio di Costantinopoli, la qual città è pur fiorita sotto un imperatore cristiano, cristiana essa medesima » (Serm. CV). All'annunzio del disastro di Roma egli si lamenta: « Cose orrende abbiamo apprese: stragi, incendi... Molte cose, è vero, abbiamo udite, su tutte abbiamo espresso dei gemiti e frequenti lacrime, e a stento ce ne siamo consolati. » (Serm. de Urbis excidio). Ma si conforta considerando che Roma non fu annientata: « La città consiste infatti nei cittadini e non nelle mura » (Serm. LXXXI). Al continuo rimprovero: Roma perisce! egli risponde: « Forse Roma non perisce, forse essa è soltanto flagellata, non estinta; punita, non distrutta... Forse non perisce, se non periranno i Romani, i quali non periranno se, invece di bestemmiar Dio, lo onoreranno » (idem). Ed in un altro passo ancora si può va-

lutare appieno e nella sua purezza l'opinione ed il sentimento del Vescovo: « Lo Stato che ci ha generati nella carne resta. Ne sia ringraziato il Signore. E potesse rinascere esso spiritualmente ed insieme con noi passare all'eternità! » (Serm. CV).

Da ultimo lo Schilling esamina la lettera (Ep. CCXX) a Bonifacio ed anche in essa riscontra indizi infirmanti il giudizio che ne diede il Reuter: bisogna infatti pensare che è scritta a colui il quale, ribellandosi al governo imperiale e chiamando in Africa i Vandali a sostegno del proprio partito, cooperò potentemente alla rovina dell'Impero; che Agostino altra volta aveva dissuaso Bonifacio dal proposito di abbandonare la difesa armata dell'Africa romana in circostanze così gravi; che ora a lui ribelle fa considerare la devastazione da barbare genti portata nelle africane province senza che egli cercasse di impedirla; infine che tutto ciò ed il dovere inadempito gli prospetta in maniera franca e vivace, esortandolo, come ad un vescovo si conveniva di fare a non peccar d'ingratitudine verso l'Impero od a perdonargli, da buon cristiano, i torti ch'egli asseriva di averne patiti, ed a compiere i propri obblighi verso Dio col prestare ad esso Impero la propria fedeltà e col cooperare, mediante le armi come richiedeva l'ufficio suo, alla protezione dello stesso contro i nemici. Dopo di che lo Schilling così commenta, conchiudendo in pari tempo la propria dimostrazione del patriottismo agostiniano:

« Queste sono chiare parole di un nobile e prudente consigliere, ma pure di un vescovo il quale al sentimento dello zelante pastore di anime univa in cuore una sincera fedeltà verso la patria e l'Impero ».

Ora il quesito che mi propongo di trattare e possibilmente di risolvere prendendo occasione dalla tesi dello Schilling ed in rapporto a quella contraria del Reuter, è appunto il seguente: Quale di queste due tesi è la giusta? In altri termini: Ebbe o non ebbe Agostino il sentimento del patriottismo Romano?

Come già si può avvertire, i documenti con cui lo Schilling convalida le proprie asserzioni sono desunti da pagine agostiniane che riguardano in qualche modo e più o meno direttamente la decadenza dell'Impero; (1) e così quasi tutti

(1) Lo Schilling adduce però anche un argomento di indole diversa, che esaminerò subito, perchè di farlo non mi offrirebbe più occasione il corso della ricerca.

Per dimostrare l'adesione di Agostino al vero amor patrio, egli cita (p. 152) pure le seguenti parole con cui nel *Sermo* LXII (8) il Vescovo ammonisce i suoi uditori: « Primi tibi sunt pater et mater... Maior sit patria et ipsis parentibus tuis... ». Non è questa forse una frase dettata dall'ideale patriottico? Tuttavia le suddette parole non possono bene interpretarsi così astratte dall'insieme del Sermone ove si leggono, ma vanno considerate in relazione con esso. È questo una predica contro di quei Cristiani più di nome che di fatto i quali serbavano ancora consuetudini del culto degli dei, e soprattutto si lasciavano sedurre a partecipare alle orge dei Pagani. Costoro fra le scuse per siffatta condotta accampavano pure il timore di offendere, in altra maniera comportandosi, delle persone potenti. Ora, così Agostino ne li rimprovera: Temi di offendere i tuoi superiori? E temilo pure; ma non offendi forse Dio? Rifletti quali siano i tuoi superiori. Primi vengono il padre e la madre: ad essi bisogna obbedire in tutto purché nulla esigano contrariamente a chi è maggiore di loro... così Dio che ti creò è maggiore di chi ti ha generato. Superiore agli stessi tuoi genitori sia anche la patria (son le parole riportate dallo Schilling), di guisa che, se quelli comandino qualchecosa contro la patria, non si ubbidisca loro; e nemmeno si ubbidisca alla patria, se questa ordini qualchecosa contro Dio. Non si può negare in questo passo la presenza di un concetto di patria; lo stesso non si può dire del sentimento di patria, laddove il patriottismo, nella sua più divulgata accezione, consta soprattutto di sentimento; si potrebbe nondimeno dall'esistenza in Agostino del concetto di patria arguire pur quella di un corrispondente amor patrio. Vero è che per enunciare la superiorità della patria sui parenti adopera un « sit », e si potrebbe quindi insinuare ch'egli faccia una concessione anzi che manifestare una convinzione propria: l'osservazione però può sembrare una sottigliezza, ed inoltre non mi sembra molto proprio di Agostino il concedere alcunché senza approvarlo o condividerlo egli stesso. Ma di qual patria Agostino intende precisamente parlare? Si trovano in parecchi luoghi delle sue opere determinazioni del significato della parola patria. Nel II dei « *Locutionum libri* VII » *(Locutiones de Exodo, 60)* così egli commenta il termine patria ricorrente in una frase della Bibbia che cita: « Quas dicat patrias, non facile est intelligere, utrum civitates

quelli addotti dal Reuter a dimostrazione dei giudizi opposti. Pertanto la maniera onde questi due autori hanno

in quibus commanebant, an potius numerosas familias a cuiusque velut paternitate propagatas: hoc enim magis in Graeco significari perhibetur ». Nell'*Epistula* LIV *(seu Ad Ianuarii Inquisitiones liber* I*)*, dove si discorre della varietà di certi usi ecclesiastici da luogo a luogo, si riscontra a più riprese (3,5) la parola patria nel senso appunto di località: « ...aut quia in sua patria sic ipse consuevit... ». Ed un punto del I dei « *De libero arbitrio libri* III » (32) ci indica probabilmente una combinazione dei significati precedenti: « Ipsa denique civitas, quae parentis loco haberi solet... ». Da questi tratti pare dunque che si possa desumere una definizione di patria qual essa viene intesa nel linguaggio agostiniano: patria in senso ristretto, particolare, locale; cioè il paese, la città in cui si è nati, che si ha famigliare, in cui si vive. Ma queste specificazioni del termine patria escludono che la patria cui accenna Agostino sia l'Impero Romano; e, per altra parte, che lo affermi nulla riscontriamo in tutto il *Sermo* LXII. Si tratterebbe allora di quel sentimento verso la propria patria limitata alla città paterna, che lo Schilling, ad altro proposito, avverte in nota (4 di p. 151) come i sudditi Romani ritenessero in prima linea, sol in grado a questo inferiore provando l'analogo sentimento verso l'Impero? Se ciò fosse, pur in ciò non consistendo la questione nostra, si potrebbe tuttavia scorgervi o supporvi, data la medesima indole del sentimento nei due casi, una qualche affinità con il patriottismo verso l'Impero Romano. Ora l'attribuzione ad Agostino di un affetto patrio, sia pure con tale limitazione del concetto di patria, si può argomentare da quello che egli qui dice relativamente ad essa? Consideriamo un altro tratto del Sermone. Ritornando (13) a confutare la stessa scusa dei Cristiani paganeggianti, Agostino dichiara di non volerli con ciò incitare contro le potestà ordinate, ché l'ossequio ad esse vien inculcato sin dall'Apostolo. Però, se una potestà umana imponga al Cristiano di fare cosa che il Cristiano far non deve, allora le si deve rifiutar l'obbedienza, non per disprezzo verso l'autorità, anzi per ossequio ad autorità superiore. Così, se il procuratore dà un ordine, lo si ha da eseguire, ma se esso contrasta al potere del proconsole, non lo si deve adempiere per rispetto verso la maggiore autorità del secondo; e lo stesso dicasi per il proconsole riguardo all'imperatore, e finalmente, per l'imperatore riguardo a Dio. E l'idolatria è appunto uno di quei casi in cui bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. Vediamo qui una distinzione per gradi delle potestà umane analoga a quella che presenta il passo prima riferito e fatta allo stesso scopo che là. Anche là patria equivale perciò ad uno di questi gradi. Ed in qual modo la patria (in senso limitato) potrebbe costituire un gradino nella scala dei poteri sociali, potrebbe essere una delle potestà umane? Forse, siccome

impostato la propria tesi rende non solo possibile, ma naturale e facile lo svolgere il problema del patriottismo o

Agostino impiega sovente la parola « civitas » per indicare non semplicemente gli abitanti della città, bensì una moltitudine di uomini da concordia vincolati (così in più luoghi la definisce, e perciò « civitas » si potrebbe talora tradurre altresì per stato: si vegga, ad es., in *Epistula* CXXXVIII, *10*), nel modo seguente quale si trova accennato in una pagina del libro XIX (16) *De Civitate Dei:*

La famiglia ha da essere inizio o particella della città, e come tale deve riferire la propria pace a quella civile, cioè l'ordinata concordia del comandare e dell'obbedire tra i suoi membri a quella tra i cittadini; perciò occorre che il capo di famiglia desuma dalla legge civile le norme secondo le quali governare la propria casa in maniera che corrisponda alla pace della città. Così, infatti, la città, cioè la patria, può rappresentare essa pure una potestà umana, può costituire una fonte di autorità nelle cose umane. Ed in tal modo si comprenderebbe meglio come la parola patria nel passo allegato dallo Schilling possa non implicare per Agostino un patriottismo nemmeno nel senso ristretto di patria. Ma, anche prescindendo dalle argomentazioni sin qui fatte, un'altra ve ne ha contro di cui non può validamente reggersi l'ipotesi del patriottismo di Agostino comprovato dal passo in questione. Leggiamo ciò che a questo segue immediatamente (8) e che Agostino dice spiegando perché il Cristiano debba disobbedire alla patria quand'essa comandi cosa contraria alla legge di Dio: « Et quidquid iusserit patria contra Deum, non audiatur. Si enim sanari vis, si post fluxum sanguinis, si post duodecim annos in illo morbo, si post consumta omnia in medicis, et non recepta sanitate aliquando vis sana fieri, o mulier, quam alloquor in typo Ecclesiae (si rivolge simbolicamente all'Emorroissa del Vangelo in essa intendendo la Chiesa o meglio i Cristiani che ammonisce), iubet illud (il ritorno dei Cristiani alle pratiche idolatriche) pater tuus, et illud iubet populus tuus. Sed dicit tibi Dominus tuus, Obliviscere populum tuum et domum patris tui (in corrispondenza ai « parentes » ed alla « patria » nominati dianzi: la patria di cui Agostino parla è dunque il popolo, ciò che corrisponde a quanto sopra si è esposto e lo conferma)... Quid in dotem a priore patre et priore populo accepisti? Nonne luxurias et pannos peccatorum? ». Queste parole rivelano una contrapposizione alla patria menzionata precedentemente e, se mai, altresì all'affetto per essa della prospettiva dei doveri e destini cristiani; e con tale antagonismo non veggo come potrebbe accordarsi in Agostino un sentire patriottico. Pertanto il passo del *Sermo* LXII recato dallo Schilling non documenta con sicurezza, anzi nemmeno con probabilità, il patriottismo che questo autore attribuisce ad Agostino.

dell'indifferenza di Agostino per l'Impero Romano nell'ambito degli scritti di lui che vertono intorno alla decadenza dell'Impero stesso. Il tema prefissomi si può quindi con più determinazione formulare: l'atteggiamento di S. Agostino verso l'Impero Romano decadente.

Lo Schilling ed il Reuter non sono per certo i soli che abbiano pronunciato dei giudizi circa la personalità di Agostino rispetto all'Impero Romano; e soprattutto per la tendenza seguita e rappresentata dal primo, la più accreditata, si potrebbero citare altri studiosi, menzionare altri libri, riportare nuovi argomenti; ma non ritengo che ciò sia necessario, sembrandomi il modo di pensare dello Schilling sufficente a porre la questione da trattare. Esso è inoltre desunto da un'opera di recente pubblicazione; e, per essere espresso in forma moderata (giacchè si astiene da certe più spinte figurazioni del patriottismo attribuito ad Agostino) ed elaborato relativamente al contrario modo di pensare del Reuter, si presenta forse siccome la più ragguardevole affermazione di questa tendenza. Infine il dissidio fra i due autori suddetti sulla medesima questione offre anche meglio che non altre, dirò, combinazioni biblio grafiche il destro di situarvisi nel mezzo per indi esaminare quale delle due contraddicenti opinioni interpreti più verosimilmente la reale figura di Agostino.

Avvertenza. — Indico le edizioni degli scritti di S. Agostino per le citazioni ed i testi che nel corso della trattazione mi occorrerà di fare o di riportare:

Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Lipsiae):

« *De Civitate Dei libri XXII* », rec. Dombart, ed. 3ª, 1905-1908, 2 voll.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vindobonae):

1. « *Epistulae* », rec. Goldbacher: vol. 34-I (ep. I-XXX), id. - II (ep. XXXI-CXXIII), vol. 44 (ep. CXXIV-CLXXXIV), vol. 57 (ep. CLXXXV-CCLXX); 1895-1911.

2. « *Retractationum libri II* », rec. Knoell, vol. 36, 1902.

3. « *De consensu evangelistarum libri IV* », rec. Weihrich, vol. 43, 1904.

Per gli altri scritti, mancando le ediz. recenti, mi sono attenuto all'ediz. fondamentale delle opere complete di S. Agostino pubblicata dai Benedettini di S. Mauro, a Parigi tra il 1679 ed il 1700, che fu riprodotta nella Patrologia Latina del Migne (vol. 32-46), a Parigi tra il 1841 ed il 1842:

1. « *Enarrationes in Psalmos* », tom. IV;
2. « *Sermones* », tom. V;
3. « *De Urbis excidio Sermo* », tom. VI;
4. « *S. Augustini Vita auctore Possidio* », tom. X (Migne, I).

CENNI PRELIMINARI SULLA DOTTRINA AGOSTINIANA DELLE DUE CITTÀ.

È opportuno, prima d'intraprendere l'indagine, rievocare, sia pur brevemente, alla memoria e fermare davanti all'attenzione le linee generali ed i fondamentali concetti della dottrina agostiniana delle due Città.

Gli spiriti razionali creati da Dio, gli angeli cioè e gli uomini, si separano in due società contrarie ed avverse l'una all'altra: società che Agostino, in modo conforme alla Sacra Scrittura, designa solitamente col nome di Città: dei buoni e dei cattivi. L'origine di questa scissione è per gli angeli nella defezione di una parte di essi e per gli uomini nella caduta originale dei loro primi parenti dal comune creatore Dio. Per gli uomini, giacché soprattutto riguardo ad essi si svolge la dottrina agostiniana delle due Città, sono la Città di Dio e la Città di questo mondo, la celeste e la terrena, degli uomini viventi secondo Dio e degli uomini viventi secondo l'uomo, dei viventi secondo lo spirito e dei viventi secondo la carne. Alla prima appartengono i fedeli, i giusti; alla seconda gli iniqui, gli infedeli. Dell'una è re Cristo, dell'altra il demonio. Ciascuna poi comprende, oltre ai vivi, anche i morti ed i venturi. Sono ancora, indicandole simbolicamente, la Gerusalemme spirituale e superna, cioè la visione della pace; e la Babilonia, cioè la confusione.

Quella dalla grazia di Dio e per la redenzione operata dal Cristo mediatore viene salvata dalla miseria ereditaria del peccato, ed è predestinata alla vita e alla pace eterne che avrà aderendo a Dio insieme cogli angeli. Questa è predestinata alla morte ed al supplizio eterni che subirà insieme coi demoni di cui ora è schiava veneratrice e sacrificatrice. A quest'ultima basta la generazione, a quella invece è necessaria anche la rigenerazione. Dal principio del mondo i cittadini di ambedue si trovano quaggiù sulla terra incerti, confusi quanto al corpo, ma diversi per volontà; al giudizio finale verranno separati anche corporalmente, dopo la risurrezione. Il fratricida Caino fondò di pietre la Città terrena, nella quale i suoi abitanti hanno riposto i loro fini; Abele, il primo giusto ucciso, è immagine della Città spirituale, che non ha stabile dimora sulla terra, perché essa, delle cui vive pietre viene edificata la Chiesa, ha i suoi fini altrove, colà verso cui procede pellegrinando tra le persecuzioni del mondo. Le due Città presentemente hanno comuni i necessari beni terreni e temporali, ma differiscono circa l'uso che ognuna ne fa: mentre la terrigena non vede null'altro di meglio al di là di essi e vi colloca il proprio sommo bene e ne fa meta delle proprie aspirazioni e quando li abbia ottenuti vi trova pure la propria pace, la raminga di tali beni si serve soltanto come di un mezzo per poter conseguire ciò che per lei è il supremo bene, cioè la felicità eterna in Dio, nel vero Dio che essa adora colla vera religione ed a cui è sacrificio essa medesima, nel quale Dio ha collocato la fede e la speranza che la illuminano e sostengono nel suo pellegrinaggio.

Sono pertanto le due Città l'antinomia dell'essere e del non essere, dell'ordine e del disordine, della verità e dell'errore, del bene e del male: antinomia che esiste nel mondo delle creature razionali e che vi fu prodotta dalla loro prima colpa; ma che tuttavia non è né potrebbe essere totale perché, identificandosi secondo Agostino il bene nell'essere, la Città del male per esistere deve pure in qualche modo essere e, in quanto sia, esser buona.

Di queste due Città egli, come è notorio, ha fatto la storia filosofica nella seconda parte della « Città di Dio », che comprende i libri dall'XI al XXII. E la trattazione della storia di esse, storia che va dalla creazione al giudizio finale, non limitandosi al passato ed al presente, ma dietro la guida delle profezie Scritturali protendendosi anche nel futuro, egli l'ha distinta in tre grandi fasi abbraccianti ognuna una quantità di problemi e di questioni tale e così varia e complessa da non potersi qui neppure accennare, occupanti ciascuna quattro dei successivi libri: l'esordio delle due Città (XI-XIV), il loro procedere dall'origine in poi (XV-XVIII), e per ultimo (XIX-XXII) la debita fine di ambedue.

La causa originaria dell'antitetica esistenza delle due Città, siccome tale, rappresenta in pari tempo quanto in esse vi è di più costitutivo. Questo punto merita quindi un men frettoloso rilievo. Il peccato originale fu contro l'obbedienza, la quale, in certo modo, è, per la creatura razionale, madre e custode di ogni virtù. Ma i primi parenti, Adamo ed Eva, prima di commettere questa manifesta disobbedienza, cominciarono a pervertirsi in occulto, poiché la loro volontà poté iniziare il proprio pervertimento soltanto colla superbia; tant'è vero che nella Scrittura si legge: « Inizio di ogni peccato è la superbia ». Infatti la creatura razionale, se ha ricevuto l'essere proprio da Dio, venne però (come ogni altra creatura) fatta esistere dal nulla: perciò essa è mutabile, cioè può venir meno da Dio. E meno essa venne in realtà, disobbedendo al suo precetto, volontariamente, per il desiderio di una perversa elevazione, per lo smodato compiacimento di se stessa, per erigere, insomma, a proprio principio se medesima anzi che Dio, supremo principio a cui avrebbe invece dovuto rimanere aderente e di cui avrebbe dovuto compiacersi più che di sé. Ma Dio è l'essere sommo ed immutabile, il sommo vero, il sommo bene, autore di ogni bene, fonte di vita, intelligenza, virtù; e per essere qualche cosa e buono l'uomo deve rimanere a Lui creatore converso, non potendo aver ciò per cui egli sia bene se non da Colui dal quale ha ciò per cui è. Pertanto l'uomo allontanandosi col

peccato da Dio, se non si ridusse al nulla perché egli pure in quanto creato da Lui è una qualche natura, al nulla si avvicinò, venne meno cioè e si mutò in peggio e cadde nelle tenebre delle male opere: non potendo se non, lontano dalla sorgente dell'amore, intorpidire; da quella della luce, oscurarsi; da quella della verità, vaneggiare; e dovendo necessariamente nel recedere da Dio diventare cattivo ed infelice. Così lo spirito razionale (angelo e uomo) volendo diventare maggiore si ridusse minore, volendo bastare a se stesso si privò di Colui che veramente poteva bastargli. Ed è perciò che la Scrittura in Cristo mostra massimamente l'umiltà, ed, al contrario, nell'avversario suo, il demonio, la superbia cioè il vizio contrapposto precisamente a quella. Tale è appunto la grande differenza che distingue le due Città l'una dall'altra, quella dei pii da quella degli empi: angeli ed uomini. Questi i due amori che fecero le due Città: l'amor proprio, il quale giunge sino al disprezzo di Dio, la terrena; l'amor di Dio, il quale giunge sino al disprezzo di se stesso, la celeste. (1)

(1) Sia nei *De Civitate Dei libri* XXII, dove questa concezione vien esposta di proposito e con uno svolgimento ampio, svariato, complesso, sia in altri scritti di Agostino, in cui accenni ad essa anche notevoli non mancano, è difficile indicare una pagina che riassuma con sufficente precisione le precipue caratteristiche e le proprietà fondamentali delle due Città. Ma si tratta di uno degli aspetti più noti del pensiero agostiniano. Più agevolmente invece può il lettore, che desideri informarsene per sommi capi, seguire la trattazione dell'origine, del progredire e dell'epilogo delle due Città consultando l'esordio e la chiusa dei singoli libri dell'opera suddetta, dove l'autore suol enunciare i vari argomenti di cui successivamente si occupa. Per la spiegazione metafisica della loro esistenza un tratto denso e chiaro di significato si trova ivi stesso, XIV, 12-13-28.

I. Sermoni di s. Agostino per la presa di Roma nel 410.

Fenomeno storico tra i più cospicui dell'epoca in cui visse Agostino (354-430) fu, è ovvio, la decadenza dell'Impero Romano, decadenza già assai prima iniziatasi e venuta sempre più precipitando. Momento saliente di questo fenomeno fu a quei tempi la presa di Roma nel 410: in quell'anno Roma, dopo un assedio, venne espugnata dai Goti condotti da Alarico e per parecchi giorni fatta campo a devastazioni, saccheggi, incendi, stragi. Il fatto è tra i più comunemente menzionati, e basta ricordarlo. L'importanza di esso, anzi che negli immediati suoi effetti (Alarico dopo pochi giorni evacuò la città), consistette nelle gravi conseguenze morali che ebbe nella compagine dell'Impero da lungo tempo scossa e dilaniata, anzi disfacentesi. Si può forse dire ch'esso fu uno di quegli avvenimenti i quali danno ad una società piena coscienza di una condizione di cose che, pur durando da gran pezza, non era mai stata da quella avvertita in tutta la sua realtà gravida di mali e minacciosa di altri maggiori, e perciò producono fortissima impressione.

Dalle pagine di Agostino che ci tramandano l'eco di quel grande avvenimento incominceremo il nostro studio.

Agostino, pur vivendo al di là del Mediterraneo, compartecipò vivamente alle calamità di Roma. In una lettera ad Italica, nobildonna romana, egli si dichiara assai stupito ed afflitto per non essere stato tosto e conforme a realtà edotto di queste sventure. (1) E non solamente il proprio in-

(1) *Ep.* xcix, 1. Nell'edizione dei Benedettini è notato in calce a questa lettera che essa si ha da riferire non alla presa del 410, bensì all'assedio posto a Roma da Alarico nel 408. Ma si tratta, ad ogni modo, di analoghe sventure romane.

teresse, ma anche il proprio dolore egli ebbe a manifestare a proposito di esse. In un sermone, dedicato per l'appunto all'eccidio in Roma perpetrato dai Barbari, asserisce energicamente di aver gemuto su tutti quegli orrori, di avere sparse copiose lagrime, di essersi a stento saputo confortare; e chi dalla lettura del mirabile libro delle « Confessioni » di Agostino abbia acquistata una qualche consuetudine coll'anima grande di lui, non dubita menomamente della sincerità di tali espressioni.

Ma alcuni sermoni ci hanno conservato le parole che Agostino ebbe a pronunciare in occasione del disastro di Roma. Rimettendo a più tardi l'esame del « Sermone sull'eccidio dell'Urbe », sono i Sermoni LXXXI, CV, CCXCVI; (1) tre soli e nemmeno per intero. Così che, se si pensa all'importanza morale del fatto e che si tratta di sermoni tenuti al popolo per i suoi bisogni spirituali del giorno, non appare improbabile che egli ne abbia parlato anche in altri non pervenutici. In essi si fa a parlare della presa di Roma: nel primo, esortando i Cristiani a non prendere scandalo per i mali che affliggono il mondo, come invece fanno i Pagani che tali calamità imputano al Cristianesimo; nel secondo, ammonendoli di rivolgere la speranza, invece che alle cose presenti e temporali, alle eterne e future; nel terzo, infine, celebrando la solennità degli Apostoli Pietro e Paolo, al nome dei quali si ricollegava qualcuna delle rampogne che gli avversari movevano a cagione della caduta di Roma. Egli

(1) Si arguisce che questi tre Sermoni siano stati pronunciati a breve intervallo dalla presa di Roma: dal fatto stesso che si tratta di sermoni, di discorsi cioè ispirati per lo più all'attualità; dal loro contenuto; e più precisamente da parecchi dati che in essi si riscontrano: nell'LXXXI (9) Agostino finisce pregando i devoti a soccorrere ed ospitare i molti pellegrini e bisognosi della circostanza, dove sembra evidente l'allusione ai profughi dall'eccidio di Roma; nel CV (13), accennando alla sconfitta di Radagaiso sotto Roma nel 406 (4 anni prima della caduta della città), la dice avvenimento di pochi anni addietro; nel CCXCVI (7), parlando dell'incendio nel 410 appiccato a Roma dai Barbari, lo designa: questo che ora accadde.

indirizza il suo discorso particolarmente ai Cristiani, ai fedeli del suo uditorio, pur non trascurando di ribattere le accuse pagane anche con argomenti d'indole, dirò così, storica, sui quali non è il caso di soffermarci poiché, se con essi vuol escludere ogni responsabilità della Religione Cristiana dalla rovina di Roma, allegando l'esempio delle calamità da questa subite in precedenza ed indipendentemente da quella, non ci esibisce per altro le proprie opinioni ed i propri sentimenti rispetto ad essa. E l'intento che si propone appare manifesto: egli parla per confortare, premunire, ammaestrare i suoi ascoltatori, affinché essi non si lascino conturbare, sedurre, ingannare dalle mormorazioni degli amatori del mondo, né distogliere dall'aspettazione delle cose future; e perché abbiano di che replicare a quelli conforme alla propria speranza. (1)

« Ecco (esclamavano Pagani e cattivi Cristiani), (2) ecco cosa fanno i tempi cristiani! Quante calamità! Il mondo è devastato, il mondo vien meno! Ecco, ai tempi cristiani ogni cosa perisce, perisce Roma! (3)

A queste voci di sfiducia e di accusa Agostino rispondeva:

Non è a meravigliarsi se il mondo si trova agitato e oppresso da tanti mali. Esso è simile all'uomo, il quale nasce, cresce, invecchia e nella vecchiaia vien molestato da molti incomodi e malanni. Anche il mondo è ora invecchiato, ed appare perciò conturbato da tante afflizioni. Ma grandissimo beneficio fu l'avvento di Cristo a ristorare l'uomo quando tutto veniva mancando, a dargli un'altra giovinezza mentre tutto s'era fatto vecchio, a rinnovarlo nel tramontare delle cose ormai compiute e transitorie, a consolarlo in mezzo ai gravi travagli promettendogli pace in eterno. (4) Così non sono per nulla sorprendenti i mali che hanno colpito in par-

(1) *Serm.* LXXXI, 7; *Serm.* CV, 11.
(2) *Serm.* LXXXI, 8.
(3) *Serm.* LXXXI, 7-8-9; *Serm.* CCXCVI, 7.
(4) *Serm.* LXXXI, 8.

ticolare Roma. Quanto alla città materiale colle sue mura e con i suoi palazzi, non è a stupirsi ch'essa perisca, essendo stata fatta appunto tale da rovinare un qualche giorno. L'edificatore aveva sovrapposte le pietre l'una all'altra, il distruttore l'una dall'altra le ha buttate giù: la differenza tra l'opera compiuta dal primo e quella compiuta dal secondo si riduce al fatto che essi hanno usato diversamente delle stesse pietre. (1) E quanto alla città degli abitanti, qual meraviglia pure se essa ha un termine alla propria esistenza, qual meraviglia, quando più non staranno il cielo e la terra, quando, infine, l'uomo stesso, l'uomo che abita la città abbellendola e governandola, nasce per morire, viene per andarsene, entra per passare? Iddio ha creato perituro il mondo all'uomo e perciò perituro l'uomo stesso, il quale attraverso il mondo tende a Colui che ha creato il mondo. (2) Ma non per questo hanno a disperare i Cristiani, i buoni Cristiani.

(1) *Serm.* LXXXI, 9. Tuttavia non si voglia vedere in queste espressioni di Agostino una punta d'ironia. Egli può benissimo sprezzare ciò che per i suoi avversari è invece oggetto di venerazione, ma gli avversari non disprezza, anzi li ama con affetto d'intensa carità, e nel suo amore desidera e cerca di ravvederli, e con essi non i mezzi dell'ironia, ma quelli della carità adopera. Perciò in questo passo vuol soltanto far risaltare la indifferenza della devastazione materiale della città di Roma rispetto ai maggiori e veri interessi dello spirito. Infatti, ecco come egli stesso previene una simile falsa impressione nei suoi uditori: « Non irascantur (gli avversari): commoti videmur; sed maledicta maledictis non reddimus. Maledicimur et benedicimus, blasphemati deprecamur. Sed non dicat de Roma, dictum est de me: O si taceat de Roma: quasi ego insultator sim, et non potius Domini deprecator, et vester qualiscumque exhortator. Absit a me, ut insultem. Avertat Deus a corde meo, et a dolore conscientiae meae... Quid ergo dico, cum de illa non taceo, nisi quia falsum est, quod dicunt de Christo nostro, quod ipse Romam perdiderit, quod dii lapidei Romam tuebantur et lignei? » (*Serm.* CV, 12).

Così, conchiudendo il Sermone LXXXI, scongiura i fedeli a commiserare ed a soccorrere i rifuggiti in Africa da Roma in occasione appunto della sua devastazione (secondo ogni probabilità), asserendo che i Cristiani debbono fare ciò che Cristo ordina e lasciare che i Pagani bestemmino a loro danno.

(2) *Serm.* LXXXI, 7-9.

Ringraziamo Dio se rimane la città che ci ha generati nella carne; voglia il Signore che essa pure venga rigenerata spiritualmente per l'eternità insieme con noi! Ma se non essa, ben sussiste la Città che ci ha rigenerati nello spirito alla vita eterna: la Gerusalemme santa e fedele, pellegrina in terra, ma fondata da Dio stesso in Cielo e da Lui custodita. (1) Ora, non in basso, alla terra che viene sconvolta, deve guardare il Cristiano; ma in alto, alla Gerusalemme spirituale. (2) Le cose terrene periscono; ma le cose eterne, non le temporali, Dio eterno ha promesse ai suoi fedeli; (3) e perdere le cose temporali non importa la perdita anche delle eterne. (4) Viviamo pertanto nell'aspettazione di queste ultime; queste amiamo invece di quelle, poiché non per le delizie di quaggiù venne Cristo; (5) e non la felicità terrena, ma la celeste, non i successi nel tempo e le fuggevoli prosperità, ma la vita eterna insieme con gli angeli costituisce il fine a cui noi siamo chiamati. (6) Così, fra le cose terrene, periscono anche i terreni regni; periscono, tant'è vero che lo predisse Dio: « Sorgerà gente su gente e regno su regno »; e noi non lo possiamo negare. (7) Chi promise eterna durata ai regni della terra? Tali che parlarono non in ispirito di verità, ma a scopo di menzognera adulazione. Così Virgilio, il quale adduce Giove a promettere ai Romani un regno senza fine. Ma dove mai si troverebbe questo regno se non in terra? Ed allora, come potrebbe durare in perpetuo ciò che ha fondato Romolo, mentre in perpetuo non durerà il mondo fondato da Dio? E Virgilio stesso altrove, non più adulando, accostò le cose romane ai regni perituri. (8)

(1) *Serm.* CV, 9.
(2) *Serm.* CV, 11.
(3) *Serm.* CV, 8.
(4) *Serm.* CV, 12-13.
(5) *Serm.* CV, 11.
(6) *Serm.* CCXCVI, 7.
(7) *Serm.* CV, 9.
(8) *Serm.* CV, 10.

I regni terreni mutano, e tutti avranno un termine. Ma non subirà mutamento e non avrà termine il regno di Dio, che fu promesso agli uomini affinché non dovessero scomparire come scompaiono i regni di questo mondo. (1) Avrà pertanto una fine anche Roma ed il suo regno. Ma se la fine sia imminente oppure ancora lontana lo sa soltanto Dio, (2) Dio, dalla cui volontà dipende la fine e di ciò che ha creato Egli e di ciò che ha fatto l'uomo. (3) Che tal fine sia lontana noi desideriamo bensì per una certa debolezza o misericordia o miseria; ma nondimeno, tosto o tardi, essa verrà. (4) Verrà per certo, ma forse non adesso, forse non sta ancora per giungere. (5) Può ben darsi che i flagelli attuali non cagionino la sua morte, ma significhino soltanto una punizione. (6) Del resto, i Romani (giacché Roma non esiste all'infuori dei Romani) periranno se continueranno a bestemmiare Dio; ma se invece si indurranno a lodarlo non periranno. (7) Roma (si obbietta ancora) giace infelice, devastata dal ferro, dal fuoco, dalla carestia, dalla pestilenza, schiacciata sotto il peso d'ogni male: eppure a Roma, proprio a Roma, stanno sepolti i corpi di grandi martiri, quali Pietro, Paolo, Lorenzo. Come se, ribatte sdegnato Agostino, Pietro fosse morto e sepolto a Roma per impedir di cadere alle pietre del teatro romano. D'altronde, è vero sì che Roma viene afflitta colà dove sono le salme di tali martiri; ma purtroppo le Memorie di essi non sono nel cuore di coloro che muovono siffatta rampogna. (8)

(1) *Serm.* CV, 9-11.
(2) *Serm.* CV, 11.
(3) *Serm.* LXXXI, 9.
(4) *Serm.* CV, 11.
(5) *Serm.* LXXXI, 9.
(6) *Serm.* LXXXI, 9.
(7) Evidentemente Agostino, pronunciando queste parole, non si riferisce alla Roma capitale dell'Impero, ma ai Romani considerati non come cittadini, bensì semplicemente come uomini; e ad essi, anzi che gli interessi della vita o morte dell'Impero, pone avanti i veri interessi della vita o morte dell'anima.
(8) *Serm.* CCXCVI, 6-10. Memorie venivano chiamate dai Cristiani di

E di fronte alle calamità di Roma, come a quelle del mondo intero, i buoni Cristiani, invece di bestemmiare Dio e di incolpare la Religione Cristiana, debbono conchiudere: Roma soffre ora perché Dio così ha voluto. Il Signore ha donato, il Signore ha tolto: la sua volontà si è compiuta; sia benedetto il nome del Signore. (1) Al contrario, coloro i quali bestemmiano Dio a motivo di queste cose terrene e temporali che essi desiderano, sperano, perseguono, quando, anche contro la propria volontà, saranno costretti a separarsene, si troveranno col vuoto nella propria coscienza, col vuoto intorno a se stessi, colà dov'essi avevano riposti i propri tesori. Ed allora, dove potranno ancora avere speranza, salvezza, pace? (2)

In questi Sermoni dunque Agostino discorre principalmente dei mali di Roma, nell'orbita però dei mali del mondo in generale. Questi ultimi egli non giudica per nulla straordinari, a quella guisa che straordinari non sono gli acciacchi della vecchiaia per l'uomo. Il paragone di cui qui si vale per esplicare la presenza di tante calamità, se da lui inteso in tutta la sua portata ed applicato integralmente, significherebbe che egli concepisca il processo mondiale analogo a quello della vita umana e ritenga il mondo in condizioni, ai suoi tempi, di deperimento. Cioè, quanto al primo punto, egli sarebbe d'avviso che il corso dell'esistenza del mondo si svolga, dal principio alla fine di esso, attraverso ad una fase di incremento e ad una di decrescimento, alla stessa maniera che la vita dell'uomo si stende dalla nascita alla morte attraverso al periodo del crescere ed a quello dell'invecchiare; e quanto al secondo punto, stimerebbe che l'attuale decadimento del mondo, invece di essere seguito da una restaurazione di esso, abbia ad ag-

quei tempi le sepolture dei santi martiri del Cristianesimo. Qua Agostino, con l'agilità propria al suo linguaggio, passa dal fatto materiale ad un significato morale: le Memorie dei Martiri non sono nell'animo di tali accusatori, cioè, in essi non è la pietà cristiana.

(1) *Serm.* CCXCVI, 7; *Serm.* CV, 8.

(2) *Serm.* CV, 13.

gravarsi sino al termine del mondo stesso, comunque in epoca indeterminata. Se Agostino concepisca il processo del mondo veramente in tal modo, è conclusione troppo rilevante perché noi la tragghiamo in forma esplicita e definitiva: a ciò altri luoghi bisognerebbe indagare, altre questioni trattare nelle opere agostiniane; e non si richiede, d'altronde, al nostro scopo presente. Osserviamo tuttavia che egli si è servito della similitudine suddetta riferendosi non già al complesso degli aspetti sotto cui può venir considerato il processo del mondo, ma ad un solo tra essi: quello dei beni temporali, esclusi i valori spirituali; e che perciò soltanto ai beni temporali si può attribuire il decadimento mondiale di cui qui si parla. Ora importa piuttosto di notare come egli prospetti i mali di Roma sullo sfondo di questo decadimento del mondo (infatti, recato il paragone, viene a discorrere delle vicende romane: il che giova a mettere meglio in luce il modo ond'egli contempla il grande fatto del 410). Non se ne argomenti però che, secondo lui, anche le sciagure patite recentemente dalla città siano indizi di un suo decadere costante e di un suo precipitoso avvicinarsi alla catastrofe. Che anche Roma ed il suo impero, come ogni città ed ogni regno della terra, abbiano a finire un giorno egli ritiene inevitabile, e ne è convinto per ragioni di logica e di fede, e giudica tale esito necessario e naturale tanto da non concepirne un altro qualsiasi. Ciò è del resto ovvio in un Cristiano, il quale non contenga il proprio pensiero nella cerchia della vita presente, ma lo sospinga verso la futura, riflettendo alla fine del mondo preannunciatagli dalla sua Religione. Ma circa la domanda, se Roma col suo impero stia realmente per perire ora, sotto i colpi delle molte e gravi calamità che al presente si sono abbattute su di essa, come asseriscono in tono di rampogna e di sbigottimento Pagani e cattivi Cristiani, egli non risponde né in senso affermativo né in senso negativo. Nondimeno inclina a ritenere probabile che l'ultima ora di Roma non sia ancora per giungere; ma il perché a questo punto non ci risulta ancora. Più significativo per i nostri scopi di ricerca

è il contrapporre che Agostino fa a codesto scadimento del mondo, sopra cui mette in rilievo le afflizioni di Roma, del rinnovamento apportato all'umanità da Cristo, che consiste non già in una restaurazione dei beni temporali a cagione di quelle afflizioni venuti meno, ma in beni morali: rinnovamento quindi che equivale alla trasposizione degli interessi umani dai valori terreni ai valori spirituali, e all'opposizione del mondo sovrannaturale, futuro ed eterno a quello naturale, presente e contingente. Così, egli conforta coloro che si lamentavano per i mali di Roma indirizzando le menti e gli animi verso una meta lontanissima e diametralmente opposta a quella che essi vedevano rappresentata nella stabilità di Roma. E ai Romani, spauriti al pensiero dell'imminente fine della loro città, pone avanti il pensiero della morte eterna della loro anima: tanto che si potrebbe forse dire ch'egli non tenga conto del loro rammarico e ragioni con essi non a proposito, se appunto in tale scambio di idee non consistesse la significazione più alta dei pensieri da lui espressi nei Sermoni che abbiamo analizzati. Tutto ciò non è se non il logico e comune linguaggio di ogni cristiano che alle idealità della sua Fede s'ispiri mentre si colloca a giudice delle cose terrene, tanto più logico e naturale in un cristiano della vertiginosa elevazione spirituale di un sant'Agostino? Oppure questa trasmutazione dei valori umani, quale ci appare dalle sue parole fatta nei riguardi di Roma, ha un significato particolare, un singolare valore? Che, se scrutiamo codesta distinzione dei valori per l'uomo in temporali e terreni da una parte, eterni e spirituali dall'altra, ci accorgiamo come sia essa medesima (nella concezione agostiniana) che fa sussistere l'antagonistica esistenza delle due Città. E di situare il concetto di Roma, oltre che nel contrasto di quei diversi valori, anche in quello delle due Città, nelle quali secondo lui vanno separati gli uomini, fa egli stesso attestazione in questi medesimi Sermoni, là dove, pur riconoscendo che si debba ringraziar Dio della conservazione della città che ci ha generati nella carne, osserva che, se non essa, ben rimane

sempre al cristiano quella che lo ha rigenerato nello spirito. (1) In questo passo Agostino allude evidentemente a Roma; non si può tuttavia intendere la frase riferita a Roma in senso diretto ed immediato, non si può, in altri termini, considerare in essa la parola città siccome sostituita semplicemente alla parola Roma: perché ciò potesse essere bisognerebbe attribuire ad Agostino ed ai suoi uditori (giacché egli parla in nome proprio e loro) il relativo:... che ci ha generati nella carne; ma né Agostino né la maggior parte del suo uditorio erano nativi di Roma. Il riferimento risulta piuttosto in quest'altro senso: egli colloca la città in genere (poiché disastro di una città fu quello di Roma) entro i confini di quella ben più ampia città che si diffonde per la terra intera, e che appunto chiama terrena o di questo mondo o degli uomini, in opposizione a quell'altra del pari universale Città che designa cogli appellativi di celeste o di Dio e qui di Gerusalemme. Egli infatti ha qualificata la prima: la Città della generazione carnale, e la seconda: la Città della rigenerazione spirituale; e di più, in questo stesso luogo, esprime il voto che la città generata nella carne abbia a venir rigenerata nello spirito. Non è qui il luogo di determinare il valore del criterio ond'egli considera Roma pertinente alla Città terrena: limitiamoci ad una constatazione. Si può obbiettare: Se così, perché mai Agostino dice: Ringraziamo Dio se resta la città che ci ha generati carnalmente? Perché, insomma, la stabilità della Città terrena costituisce pel Cristiano una ragione per cui egli debba essere grato a Dio? Anche a questa domanda potremo meglio rispondere procedendo nella nostra indagine: possiamo però sin d'ora indicare una spiegazione, se non per l'unica e la sicura, almeno per possibile e sufficente. Ciò che forse più si rimpiangeva nel disastro

(1) « Manet civitas quae nos carnaliter genuit. Deo gratias. Utinam et spiritaliter generetur, et nobiscum transeat ad aeternitatem. Si non manet civitas quae nos carnaliter genuit, manet quae nos spiritaliter genuit. Aedificans Jerusalem Dominus... Civitas sancta, civitas fidelis, civitas in terra peregrina, in caelo fundata est » (*Serm.* CV, 9).

di Roma, per quanto può risultare dai Sermoni che abbiamo considerati, (1) essendo l'eccidio, la depredazione, la distruzione..., in breve, la somma dei mali temporali che afflissero i Romani per effetto o conseguenza della presa della loro città, era naturale che, in assenza di tali sofferenze, il Cristiano ringraziasse Dio di tenerle da lui lontane. Tuttavia, esponendo il contenuto dei tre Sermoni, trovammo un'altra frase, la quale a prima vista parrebbe contraddire a quanto sin qui osservammo: Noi desideriamo (dice Agostino, alludendo questa volta a Roma ed al suo impero senz'altro) che la fine sia ancora lontana: lo desideriamo per effetto di una cotal debolezza o misericordia o miseria. La frase si può interpretare in due modi: o che questo suo desiderio della conservazione di Roma significhi desiderio che sia conservata in Roma la capitale dell'Impero ed insieme la potenza e la grandezza di questo, oppure significhi semplicemente desiderio ch'essa vada per l'avvenire immune da tutti quei mali temporali che recentemente l'afflissero sino ad indurre in molti il timore di una prossima fine, od anche l'uno e l'altro desiderio. La seconda interpretazione, in virtù di quanto già dicemmo e meglio rileveremo più avanti circa i mali temporali, si presenta siccome la più soddisfacente e, secondo probabilità, la esatta. Ma qualora pure si accondiscendesse alla prima interpretazione, non avremmo dinanzi una reale difficoltà per metterci anche circa questo punto d'accordo con quanto prima abbiamo affermato. Badiamo alla maniera ond'egli, se mai, giudica codesto sentimento: lo qualifica per debolezza o misericordia o miseria. (2) Ora se egli, provando tale sentimento, fosse stato convinto della bontà di esso, non l'avrebbe per certo stimato atto di debolezza, indizio di

(1) Si veggano a questo proposito specialmente i tratti che non riportammo perché ne discorreremo più diffusamente altrove: *Serm.* LXXXI, 7-8; *Serm.* CV, 8; *Serm.* CCXCVI, 6-8-9-10.

(2) « Forte enim nondum est (la fine di Roma), et infirmitate quadam, vel misericordia, vel miseria hoc optamus, ut nondum sit: numquid tamen ideo non erit? » (*Serm.* CV, 11).

miseria; ma, al contrario, l'averlo così stimato equivale per lui ad averlo disapprovato quale difetto. E ciò va ammesso tanto più perché noi stiamo esaminando le dottrine di un filosofo, per il quale il valore di un'idea ed anche di un sentimento dipende dalla sua razionalità, e norma di giudizio è non già la realtà pratica, ma la realtà ideale. Il fatto pertanto che egli, pur disapprovando tale sentimento, nondimeno lo provi, non potrebbe costituire una fondata obbiezione, ma bisognerebbe distinguere tra la mente che ragiona e l'istinto della difettosa natura umana. La stessa trasmutazione dei valori umani Agostino poi la riafferma, per un altro rispetto, quando all'Impero Romano, regno terreno, contrappone, come già a Roma pertinente alla terrena Città la Gerusalemme celeste, il regno di Dio, nel quale pure, come in questa, egli addita l'ideale per l'uomo, il cui fine proclama consistere, anzi che nel mondo, nella causa di esso, in Dio. Sembra quindi conseguirne che non la sola città, ma altresì l'impero di Roma egli collochi nell'ambito della Città terrena, facendo convergere sopra di esso pure un riflesso, per dir così, di disapprovazione; comunque non si possa dalle pagine or ora meditate ricavarlo ad evidenza, arguirlo con certezza.

Dalle pagine agostiniane il cui contenuto siam venuti analizzando rilevammo alcuni concetti assai ragguardevoli; di essi però non potemmo fare una valutazione precisa e sicura per insufficenza di dati. Ma, per quanto si può manifestamente dedurre dai Sermoni LXXXI, CV, CCXCVI, non risulta in alcun modo che Agostino provasse rammarico per la decadenza del dominio di Roma, decadenza della quale eran segno e minaccia i mali temporali di cui tocca in quei discorsi; e quindi sentisse verso Roma imperiale dell'ammirazione e dell'affetto od anche semplicemente della simpatia. Anzi questo pensiero è assente dai tre Sermoni: egli non contempla mai nelle calamità romane il venir meno dell'impero di Roma per se stesso. Se vada ciò attribuito a puro caso altrimenti spiegabile, ovvero si abbia da riconoscervi un indizio che Agostino non facesse tale stima del-

l'Impero Romano, non sentisse a questo modo nei suoi rapporti, che, insomma, l'ideale di esso per lui non esistesse, proseguiremo ad indagare colla speranza di potervi dare una risposta. Però non può non apparire sin d'ora siccome notevole il fatto che egli, mentre parla in occasione della presa di Roma e ad un uditorio trepidante per le pericolanti sorti della metropoli e del suo impero, non dia il menomo indizio di trovarsi egli pure in un simile stato d'animo; ma, non curandosi di Roma imperiale, soltanto si occupa di rivolgere l'animo degli ascoltatori verso la Città di Dio. Eppure, s'egli aveva fama di compiacersi nello sparlare di Roma, (1) qual circostanza più di questa opportuna ed impellente gli si poteva mai offrire di scolparsene? E se ne giustifica per vero, ma la sua giustificazione non è per nulla un'affermazione di patriottismo.

Sennonché le osservazioni che facemmo sul contenuto dei tre Sermoni e in particolar guisa l'ultima conclusione negativa ci pongono in forma insistente una domanda: se così è, perché mai Agostino condivideva e rimpiangeva tanto (e l'abbiamo notato) le afflizioni di Roma in quella circostanza? Ma il vivissimo dolore da lui allora provato si può nondimeno spiegare; ed una sufficente spiegazione di esso ci offre la già citata lettera ad Italica. Agostino si afflisse cotanto a cagione di quelle sciagure per la carità ch'era in lui ineffabile: per la carità che negli uomini vede dei membri di un unico corpo e non ritiene aliena la sofferenza altrui, che stima ingiusto rifiutar di patire insieme cogli altri mentre cogli altri si è tanto propensi a godere, che cerca di diminuire il dolore del singolo mediante la compartecipazione morale dei molti (solo verace sollievo vicendevole nelle sventure), che tende ad accomunare anche il soffrire tra coloro i quali comuni hanno già la speranza, l'amore, lo spirito, la prova della vita. (2)

(1) Così almeno sembra arguirsi dal passo riportato nella n. (1) a pag. 278 di questo stesso capitolo.

(2) « ... quae (le afflizioni sopportate dai Cristiani in Roma) utique

Ragione del compartecipare e del soffrire di Agostino ne risulta dunque essere stata sola la carità. Ma qual grande ragione non comprende la carità cristiana, dall'amore verso Dio fino alla rinnegazione di sé, a quello verso gli uomini fino al sacrificio, dallo zelo per la causa della religione a quello per la pratica della virtù, dalla compartecipazione delle sofferenze altrui al desiderio dell'altrui felicità, dallo strazio per l'invadere del male al martirio per il trionfo del bene? Carità tuttavia, non amor patrio.

II. Genesi della « Città di Dio ».

Prima di assumere in esame quanto nei primi libri della « Città di Dio » si riferisce al tema nostro, è opportuno ricostruire la genesi di essa. Non è certamente cosa nuova e nemmeno poco conosciuta il dire che l'origine di questa grande opera si ricollega alla decadenza dell'Impero Romano ed in particolare al disastro del 410; tuttavia lo scrutare più diffusamente tale rapporto, più che al nesso esteriore badando a quello intimo e razionale delle idee, e dal punto di vista speciale da cui ci siamo posti potrà giovare agli interessi della nostra ricerca.

Elementi in embrione di quanto nella « Città di Dio » verte sul declino delle cose romane si riscontrano già nei tre Sermoni testé scorsi, sia nei tratti che analizzammo (e

per viscera caritatis et nostrae sunt... prodest aliquid, quantum ego arbitror, etiam ista cognoscere, primo quia iniustum est gaudere velle cum gaudentibus et flere non velle cum flentibus, deinde quia tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem, spes autem non confundit, quia caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis.

Absit itaque, ut recusemus audire, etiam quae amara et tristia sunt erga carissimos nostros. nescio quo enim modo minus fit, quod patitur unum membrum, si compatiuntur alia membra, nec ipsa mali relevatio fit per communionem cladis sed per solatium caritatis, ut, quamvis alii ferendo patiuntur, alii cognoscendo compatiuntur communis sit tamen tribulatio, quibus probatio, spes, dilectio, spiritusque communis est. » (*Ep.* XCIX, 1-2).

non occorre su questi più oltre insistere), sia in altri che allora tralasciammo perché inetti a rivelarci qual considerazione Agostino abbia fatta della presa di Roma. Quivi egli, contro i Pagani, discolpa il Cristianesimo dei mali di Roma adducendo esempi di simili sventure incoltele prima ed indipendentemente da esso, come anche di qualche buona ventura occorsale recentemente, ed allegando l'inefficacia del culto degli dei a preservare Roma da siffatti mali pur in pieno regime pagano. (1) Sono esempi ed argomenti che ricompaiono in una serie di prolungate dimostrazioni svolte nei primi libri dell'opera maggiore. Si tratta per altro di elementi comuni piuttosto che di veri precedenti. Questi li ritroviamo in un gruppo di Epistole, non tutte di Agostino, ma anche di altri a lui pervenuteci nella raccolta delle sue; e precisamente nella questione da lui toccata in corrispondenza con il tribuno Marcellino, venuto in Africa per la Collazione tra Cattolici e Donatisti del 411 e poscia rimastovi ad amministrare gli affari ecclesiastici, intorno a difficoltà accampate da Volusiano, nobile personaggio, ondeggiante, pare, tra l'influsso pagano ed il cristiano, rispetto al Cristianesimo nei rapporti con la cosa pubblica. (2)

Nell'Epistola CXXXVI Marcellino espone ad Agostino, affinché la confuti, l'opinione di Volusiano, che la Religione Cristiana non corrisponda alle esigenze della cosa pubblica anzi sia perniciosa ai suoi interessi. Volusiano citava il precetto evangelico di non rendere mal per male, ma di tenere un contegno remissivo verso il proprio offensore, asserendolo incompatibile (ciò che d'altronde era avviso di molti) con la difesa dello stato contro straniere depredazioni. Le obbiezioni di lui non dovevano limitarsi a questa accusa, perché Marcellino dichiara di lasciare all'intuizione di Agostino tutte le rimanenti cose che si potevano aggiun-

(1) *Serm.* LXXXI, 9; *Serm.* CV, 13; *Serm.* CCXCVI, 7.

(2) Le lettere di questa corrispondenza si riportano all'anno 412, come si può argomentare da vari dati contenuti in altre Epistole ed accennati nella Prefazione critica al tomo II dell'Edizione Benedettina.

gere a questo proposito. Ma di un'altra fa speciale menzione, quasi a conferma della precedente asserzione di Volusiano, sebbene la dica da lui non esplicitamente formulata: essere manifesto che a cagione dei principi cristiani alla cosa pubblica toccarono tante e sì gravi calamità. (1) E terminando, lo prega di farne una confutazione esauriente, elaborata, sfolgorante: ché molti eran coloro i quali l'attendevano con desiderio e l'avrebbero letta; rammentandogli in pari tempo la promessa già da lui fatta a questo riguardo (la quale però non ci consta per altra via); scongiurandolo infine di comporre sull'argomento dei libri, che, soprattutto nelle circostanze attuali, avrebbero avvantaggiato in maniera incredibile la causa della Chiesa. (2) La questione era quindi rilevante, per la diffusione di tali opinioni, per il peso che a quelle accuse, a quelle obbiezioni annettevano gli avversari pagani e per il grave detrimento che ne doveva provenire al diffondersi ed allo stabilirsi della Chiesa: si trattava, insomma, di una disputa di grandissima importanza per gli interessi cristiani. Già scrivendo a Volusiano stesso (nell'Epistola CXXXVII), in merito ad alcuni problemi religiosi postigli da lui in una sua lettera (la CXXXV), Agostino lo invitava ad esporgli più diffusamente i suoi dubbi circa il Cristianesimo, affermando di saperlo fatto segno all'insinuazione che la dottrina di questo fosse contraria allo stato. (3) Tuttavia la questione mossa da Volusiano circa i rapporti tra l'Evangelo e la politica egli non la discusse indirizzandosi a lui in persona, bensì in una lettera (la CXXXVIII) a Marcellino, siccome colui che quelle obbiezioni, comunque da altri mosse, gli aveva comunicate: (4) lunghissima epistola, la cui prima parte (2-8) per altro non riguarda il tema nostro, ma altre difficoltà di natura non politica poste ancora da Volusiano e da Marcellino riferite pure nell'Epistola CXXXVI. Duplice

(1) *Ep.* CXXXVI, 2.
(2) *Ep.* CXXXVI, 3.
(3) *Ep.* CXXXVII, 20.
(4) *Ep.* CXXXVIII, 1.

è la soluzione che vi reca Agostino, in rispondenza alle due distinte accuse fatte da Volusiano. La prima dimostrazione riguarda non tanto la decadenza dell'Impero Romano quanto il problema delle relazioni tra il Cristianesimo e la cosa pubblica; e più opportuna occasione di prenderla in esame ci si offrirà altra voltà. Intimamente ed eminentemente colle condizioni dell'Impero e ad un tempo con l'origine della « Città di Dio » si ricollega per contro la risposta che lo scrivente dà alla seconda opposizione, la quale attribuiva agli imperatori cristiani la responsabilità delle sventure dell'Impero. (1)

Incolpare gli imperatori cristiani delle cattive condizioni dell'Impero, in generale è, secondo Agostino, calunnioso; se poi si specifichi, si può rispondere recando esempi di mali altrettanto e fors'anche maggiori dall'Impero sofferti per opera di principi pagani; e perciò si deve conchiudere, non già ad un difetto della dottrina, ma piuttosto ad un vizio degli uomini, degli imperatori, cioè, o dei loro dipendenti. Indi egli mostra altrove che non nella Religione di Cristo e ben prima della sua predicazione la vera decadenza di Roma. La cosa pubblica Romana, infatti, ha cominciato a scapitare dal benessere e dal lodevole decoro dei primi suoi tempi col e pel corrompersi dei costumi nel popolo e nell'esercito romani. La gravità e l'esizialità di tale decadenza dei buoni costumi tra i Romani, più grave e più esiziale di ogni rovina materiale e di ogni irruzione di nemici, egli marca fortemente; ma non vi si indugia, ché assai prolisso riuscirebbe l'esplicarla per bene, limitandosi a riportarne un'efficace testimonianza di Giovenale. Dallo stragrande pervertimento dei Romani, esteso alla società in genere, il pensiero di Agostino trascorre alla redenzione operata da Cristo, la quale ha impedito che tutta quanta l'umanità venisse ingoiata dal gorgo immane della corruttela del mondo. Così il Cristianesimo ha inculcato delle virtù contrarie a quei vizi, non solo per vivere onestissimamente

(1) *Ep.* CXXXVIII, 16-17.

sulla terra, non solo per ottenere una concordissima convivenza nella Città terrena, ma altresì per conseguire l'eterna salvezza e la celeste, divina società del popolo eterno, cittadini della quale fanno la fede, la speranza, la carità. Perciò i Cristiani, finché sono pellegrini quaggiù, debbono tollerare, se non possono correggere, coloro i quali vorrebbero bensì che la cosa pubblica non perisca, ma non vogliono però saperne di emendare sé medesimi. I Romani del presente poi egli mette a confronto con quelli del passato, che fondarono ed accrebbero lo stato mercé delle loro virtuose doti. La vera virtù essi non ebbero, come non ebbero la vera religione; tuttavia quella cotal virtù loro, se insufficente per la Città celeste, bastò a costituire, mantenere, aumentare la Città terrena. In tal modo Dio dimostrò nell'esempio dell'Impero Romano, così ricco ed insigne, quanto le virtù civili valessero prescindendo anche dalla vera religione; e nell'avvento di questa indicò la trasformazione degli uomini in cittadini dell'altra Città, della quale è re la verità, legge la carità, misura l'eternità.

Agostino prova dunque la falsità dell'accusa che imputava al Cristianesimo le attuali calamità dell'Impero adducendo quelle da esso subite in precedenza. Negato che il Cristianesimo sia la causa della decadenza politica di Roma, egli non dice espressamente a che la si debba attribuire; ma parla di una decadenza morale dei Romani, assai anteriore e più grave di quella. Tuttavia la spiegazione del declino impone la spiegazione del precedente incremento, che egli fa dipendere dalle virtù civili degli antichi Romani ed insieme da una disposizione della Provvidenza. Ma a ciò non si limita: della Religione Cristiana propugna la causa, affermando che la Redenzione ha risanato l'umanità dalla corruzione pervadente, ha dato agli uomini modo di ben vivere sulla terra e di ottenere cittadinanza nella società eterna. Ed alla Città terrena, in cui colloca l'Impero Romano, contrappone la Città celeste, verso cui rivolge il fine degli uomini. È infatti alla luce di contrasto delle due città universali che Agostino considera qui l'incremento e la decadenza di

Roma imperiale. Ora tutti questi concetti stanno tra i più cospicui appunto dei cinque primi libri della « Città di Dio », esplicati con copiose argomentazioni l'una all'altra intrecciate, e ricompaiono ancora lungo il corso ulteriore dell'opera, in pagine assai ragguardevoli. Più che soli accenni a pensieri i quali ritorneranno nella grande composizione estesamente sviluppati, più che semplici punti di contatto, nell'Epistola CXXXVIII a Marcellino si può così riscontrare la concezione in germe della « Città di Dio » e segnatamente un abbozzo di quella parte di essa che verte sulle cose romane.

E che l'idea dell'opera si venisse formando e determinando in Agostino è possibile arguire anche dal fatto esteriore che egli, mentre nell'esordio di questa Epistola dice a Marcellino di ritenere sufficente discorrere con lui di tali argomenti per lettera anzi che con libri, lettera che commette alla sua discrezione di comunicare ove lo ritenga opportuno agli oppositori, in sul finire di essa lo invita ad informarsi meglio della questione ed a riferirgliene, di guisa che egli possa, se sarà il caso, replicare a tutte quelle accuse a mezzo di epistole od anche, aggiunge, di libri. (1) Come poi il suggerimento di comporre lo scritto che riuscì la « Città di Dio » gli sia venuto da questa corrispondenza con Marcellino consta dalla prefazione di quella, dove l'autore s'indirizza a Marcellino per l'appunto, dichiarando l'opera a cui s'accinge spettante alla iniziativa di lui e a lui da sé dovuta per la datagli promessa. (2)

Nel capitolo delle « Ritrattazioni » dedicato alla « Città di Dio » Agostino, prospettando il lavoro, ch'egli stesso qualifica per grave, ormai compiuto, ne enuncia lo scopo, il contenuto essenziale ed anche, ciò che ora più c'interessa, la ragione che lo decise a scrivere. E ragione determinante fu l'inacerbirsi delle bestemmie e delle accuse

(1) *Ep.* CXXXVIII, 1-20.

(2) *De Civ. Dei,* I, *Praef.* La composizione dei *De Civ.Dei* l. XXII vien posta, basta il rammentarlo, tra gli anni 413 e 426.

dei Pagani imputanti alla Religione Cristiana l'eversione, come egli si esprime, di Roma nel 410. Ecco dunque che la genesi della « Città di Dio » si riconnette in modo sicuro ed eminente al grande avvenimento. E contro le bestemmie e gli errori dei Pagani (ad essi specialmente indirizza il discorso) egli, ardente di zelo per la Casa di Dio, stabilì di comporre questi libri, che lo tennero occupato, ad intermittenza, per alquanti anni, proponendosi di confutare, nei primi cinque, coloro che ritengono il culto degli dei necessario al prosperare delle cose umane e quindi all'abbandono di esso per il prevalere del Cristianesimo aggiudicano l'accadere frequente di codesti mali, e nei cinque susseguenti di argomentare contro quegli altri avversari i quali riconoscono bensì essere tali afflizioni sempre state e per esser sempre, or piccole or grandi e varianti a seconda dei luoghi, dei tempi, delle persone, ma per altra parte sostengono la necessità del culto pagano per la vita futura. (1) Dopo di che viene, nei rimanenti dodici, ad asserire le proprie convinzioni in luogo di quelle avversarie che ha demolite, convinzioni che riassume precisamente nella grande idea della Città di Dio, idea che afferma, spiega, difende, inculca.

È pure questa l'idea madre che predomina nella sua mente sull'atto di scrivere le prime righe dell'opera, come appare dalla prefazione: l'idea che ivi manifesta di voler difendere contro i Pagani, i quali al Dio di tale Città preferiscono i loro dei falsi; l'idea, infine, che per fondamentale si rivela pure dal titolo dell'opera. Ma non dobbiamo perciò ritenere che a questo punto Agostino non pensi affatto alle cose romane; anzi il pensiero di Roma appare anche ora campeggiante nella mente di lui. Mettendosi al grande cimento, egli si dichiara conscio che la più grande difficoltà consisterà per lui nel far valere l'umiltà, virtù propria della Città divina, contro la superbia, vizio caratteristico della Città terrena; e dello spirito di quest'ultima vede quasi il simbolo in uno di quei versi notissimi in cui Virgilio ha proclamata la funzione

(1) *Retractationum* II, 43.

dominatrice di Roma: Risparmiare quelli che si sottomettono, debellare i superbi che resistono. E che il verso sia posto qui per alludere alla dominazione è palese: egli infatti aggiunge, per dimostrare la falsità di questa affettazione della Città terrena, che, quando pure i popoli servano, signora in realtà non è la Città cui quelli obbediscono, perché è essa medesima dominata dalla libidine di dominio. (1) Parla, è vero, della Città terrena e non fa neppure il nome di Roma; ma sembra improbabile che egli meditasse questo verso senza contemplarvi la pagana glorificazione di Roma imperiale, oppure lo riferisse alla Città terrena e non a Roma in modo speciale. E che ciò non fosse possiamo dedurre da un semplice confronto. Più avanti il verso suddetto ritorna insieme con i rimanenti del passo; ed egli lo cita per dare l'idea di quanto sia stata grande nella stima e nelle aspirazioni dei Romani la dominazione, indagando, ciò che forma il soggetto di quel libro, le cause dell'incremento del loro impero. (2) In altro luogo, allo scopo di porre in maggior rilievo il benefico influsso del Cristianesimo sui Barbari che in Roma molti risparmiarono e anche salvarono, nota che codesto, come risulta dalla storia, non facevano i Romani stessi, dei quali tuttavia fu detto a massima lode, esser da loro perdonare ai vinti rassegnati e debellare i superbi resistenti. (3) Bisogna dunque, leggendo lo stesso verso nella prefazione alla « Città di Dio », comunque riferito alla Città terrena, ritenere che davanti alla mente di lui stia eminente il pensiero di Roma dominatrice, essa ancora e come tale riguardata qual parte della Città avversaria. E per spiegare codesto relativamente alla decadenza dell'Impero, ciò che a noi in questo momento più interessa, è ragionevole supporre che la considerazione delle presenti afflizioni di esso evocassero ad Agostino il pensiero degli incrementi, della potenza, della grandezza imperiale di Roma nel passato, che quelle afflizioni

(1) *De Civ. Dei*, I, *Praef.*
(2) *De Civ. Dei*, V, 12.
(3) *De Civ. Dei*, I, 6.

riducevano, indebolivano, colpivano nel vivo. Anzi nel libro IV e soprattutto nel V egli, dopo di aver esplicata nei libri precedenti la vera decadenza dell'Impero Romano, ne esplica pure l'incremento. Per il che v'era però un'altra più rilevante ragione in dipendenza dalla necessità prima dell'opera sua, di sostenere la causa della Città di Dio contro la Città degli uomini: era infatti conseguente, una volta respinta l'accusa che imputava al Cristianesimo le calamità del presente, confutare anche l'altra tesi pagana, che il culto degli dei fosse necessario ai Romani perché in grazia di esso erasi accresciuto e conservato il loro dominio, il che egli fa appunto in quei due libri. (1)

Ancora: dalle disgrazie di Roma Agostino prende le mosse nel I capitolo del libro I.

Sulla scorta quindi dei dati e degli elementi che siam venuti raccogliendo, si può ben a ragione conchiudere che la genesi della « Città di Dio », non certamente per quel che riguardi il contenuto essenziale della parte più considerevole dell'opera né per quel che sia la dottrina ivi esposta, ma quanto all'ispirazione di comporla impostata in tal maniera ed all'impulso, all'occasione, alla ragione decisiva a scriverla, si riconnette strettamente ed in guisa perspicua alla decadenza dell'Impero Romano e singolarmente al sacco della sua capitale per opera dei Goti nel 410.

III. La questione dei mali temporali.

E poiché nell'esordio della « Città di Dio » Agostino si rifà ai mali inflitti a Roma dai Barbari di Alarico, vediamo in qual modo e perché egli ciò faccia e che cosa scriva a tal riguardo. Qui l'eco dell'avvenimento si sente meno immediata e vieppiù decresce col procedere della lettura, ma il generale declinare dell'Impero si riflette in misura maggiore. Egli stesso, rivolgendo uno sguardo alla materia

(1) *De Civ. Dei,* IV, 2; V, *Praef.*

svolta nel libro I, ne enuncia gli argomenti ed i propositi principali.

Dopo aver preso a dire della Città di Dio, scopo e oggetto di tutta quanta l'opera, gli toccò da principio confutare coloro che le guerre ond'è tormentato questo mondo e singolarmente la recente devastazione di Roma imputano alla Religione Cristiana che vieta loro di sacrificare agli dei, mentre dovrebbero attribuire a Cristo se, rifuggendo nei luoghi sacri cristiani a scampo indicati dagli stessi invasori o Cristiani simulandosi essi medesimi, poterono sfuggire ai colpi dei nemici contro ogni consuetudine ed istituto di guerra. Indi la discussione si portò sul perché tali benefizi siano occorsi anche a persone empie, mentre anche persone pie furono afflitte dalle ostilità. E su tal questione si diffuse parecchio, conformemente alla necessità dell'opera e perché essa suole conturbare molti, anche a motivo di quel bene o di quel male che quotidianamente, per grazia di Dio l'uno e da parte degli uomini l'altro, avviene sia ai buoni che ai cattivi, particolarmente poi per confortare quelle caste vergini la cui pudicizia venne offesa dalla violenza dei Barbari. (1) E di altro ancora egli ha discorso in questo libro; ma soffermiamoci a questo punto iniziale della sua confutazione, giacché da esso potrà scaturire molta luce a farci discernere gli aspetti sotto i quali a lui apparvero le sciagure di Roma e dell'Impero.

Invece di accusare il Cristianesimo per le sofferenze inflitte dai nemici in quell'occasione, i Pagani dovrebbero riconoscere in esse un mezzo della Provvidenza, che suole colle guerre punire ed emendare gli uomini depravati o mettere a prova i virtuosi: (2) ragione questa che dimostra pure essere giusto che i Pagani così abbiano patito a causa della loro corruzione. (3) Avendo affermato che quelli tra i Pagani i quali scamparono all'eccidio di Roma debbono tal beneficio,

(1) *De Civ. Dei,* II, 2.
(2) *De Civ. Dei,* I, 1.
(3) *De Civ. Dei,* I, 3.

non già ai Barbari feroci, ma a Dio che misericordioso ne dominò la ferocia, (1) Agostino si trova davanti un'altra obbiezione, mossa probabilmente da Cristiani: Perché mai, come dal caso loro risulta e come d'altronde la Scrittura medesima attesta, la misericordia di Dio proviene anche ai cattivi ed empi, mentre i buoni e fedeli sottostanno essi pure alle tribolazioni? (2) Questa difficoltà egli la supera indicando anche in ciò una finalità Provvidenziale. Alle volte Dio si mostra paziente verso i cattivi per indurli a penitenza e flagella i buoni per apprender loro a durar pazienza, alle volte accoglie i buoni nell'amplesso della sua bontà e castiga e riprcnde con severità i cattivi. Poiché Dio serba nel futuro beni esclusivamente per i giusti e mali esclusivamente per gli iniqui, ma i beni ed i mali della vita presente assegna sia ai primi che ai secondi, affinché non si faccia gran conto né si cerchi troppo e male di ottenere gli uni che si veggono conseguiti anche dagli improbi e di evitare gli altri che si veggono incogliere anche agli onesti. Ché se poi Dio trattasse costantemente ad un modo i buoni soli ed i soli cattivi, nelle cose favorevoli non meno che nelle contrastanti, gli uomini, badando all'apparenza, cadrebbero facilmente in falsi giudizi circa la sua azione provvidenziale. (3) Ma, se prosperità ed avversità sono comuni ai buoni ed ai cattivi, distinzione vi ha invece netta e costante quanto al modo ond'essi si comportano rispetto alle une ed alle altre. Il buono si mantiene sempre eguale a se stesso così in mezzo ai beni come in mezzo ai mali terreni, laddove assai diversa appar essere nelle stesse condizioni la condotta morale del cattivo. Pur nell'identità delle affezioni possono quindi tra di loro differire le persone che le subiscono e differire appunto per la maniera secondo cui le subiscono. E tal diversità è tanta che non è altra da quella che fa sussistere nelle azioni umane la differenza tra virtù e vizio. Questa è la distinzione

(1) *De Civ. Dei*, I, 7.
(2) *De Civ. Dei*, I, 8; II, 2.
(3) *De Civ. Dei*, I, 8.

che veramente importa: non quali cose alcuno patisca, ma quale egli stesso le patisca. Dalla qual differenza proviene ancora quella degli effetti che le medesime afflizioni producono in colui che vi è soggetto, a seconda ch'egli è virtuoso o vizioso: nel primo caso questi loda e prega, nel secondo bestemmia e detesta Dio. Così un'unica forza che irrompa sopra gli uomini riesce ad un maggior bene per i buoni e ad un peggior male per i malvagi. (1) Le tribolazioni temporali possono inoltre essere per i buoni stessi, non solo per i cattivi, una punizione meritata dai peccati che essi, pur serbandosi immuni dalle gravi colpe di quelli, tuttavia commettono; e per cui sdegnato Dio immette tante calamità nel mondo, adempiendo ciò che, per queste come per altre macanze ai suoi precetti, predisse minacciando nella Scrittura. Egli flagella essi pure perché nemmeno essi non vanno esenti dall'amore di questa vita od anche perché non si conducono rispetto ai cattivi in maniera da poterli guadagnare alla virtù. (2) Ed un'altra ragione ancora è che nella prova dei mali temporali il giusto viene a sapere se e quanto egli ami di vero e disinteressato amore Dio, così come fu per Giobbe. (3) Del resto, nel disastro di Roma, quanti erano davvero credenti e virtuosi, non ebbero a subire alcun male che li danneggiasse realmente, non soltanto, ma che non si convertisse per di più in un loro vantaggio. Poiché, come dice l'Apostolo, all'uomo che ami Dio ogni cosa torna in bene. E veramente: si adduce che colà molti Cristiani perdettero tutto ciò che possedevano; ma non perdettero la fede, la pietà, ciò per cui erano buoni, i beni insomma dell'uomo interiore. Ché il vero Cristiano è, al par di Giobbe, povero all'esterno, ma nell'intimo dell'animo dovizioso; usa del mondo come se non ne usasse, e reputa per sé grande guadagno il poter fare la volontà del suo Signore. Così in quella devastazione non gli accadde di perdere le

(1) *De Civ. Dei,* I, 8.
(2) *De Civ. Dei,* I, 9.
(3) *De Civ. Dei,* I, 9.

proprie ricchezze, (1) perché elargendole in elemosina egli le aveva rese immateriali e perciò non soggette ad umana fortuna. Quei Cristiani poi che, meno progrediti in virtù, pur non anteponendo i beni terreni alla legge di Dio, rimanevano ad essi per alcuna parte vincolati, nel venirne privati constatarono di non aver agito rettamente amandoli, poiché tanto soffrirono la loro perdita quanto era l'intensità dell'affetto che avevano posto a tali oggetti di dolore, e poterono trarre dall'esperimento quel profitto che fino allora non avevano ricavato dal precetto. Impararono che si deve patire, non per le ricchezze materiali, beni vani e fecondi sol di amarezze, ma per Cristo, bene incorruttibile e datore di rimunerazione eterna; per la quale, in ogni caso, tali sofferenze procacciarono al virtuoso un merito. E ciò lo si ripeta per quanti ebbero in quella circostanza a patire la fame, ché in tal guisa essi si avvezzarono a digiunare più a lungo. (2) Riguardo a coloro poi i quali rimasero uccisi, si rifletta che la morte è la fine comune a tutti e che, una volta giunta, essa toglie ai mali di questa vita ed al continuo timor di morire che vivendo si ha: ciò che rende cattiva la morte non è la maniera qualsiasi onde si perisce, bensì il male che alla morte tien dietro quando essa sia stata preceduta da una mala vita; (3) e per quelli, infine, i quali vennero dai nemici condotti schiavi, si pensi che nemmeno in codesta

(1) *De Civ. Dei*, I, 9-10.
(2) *De Civ. Dei*, I, 10.
(3) *De Civ. Dei*, I, 10-11-12-13.

A questo proposito Agostino discute di un altro fatto che impensieriva taluni fedeli e forniva ai Pagani nuovo argomento per inveire contro il Cristianesimo: l'essere, nell'incursione dei Barbari in Roma, molti cadaveri di Cristiani rimasti insepolti; e afferma che, dopo morte, la sorte qualsiasi del corpo non influisce per nulla su quella dell'anima, nemmeno per quel che riguarda la futura risurrezione. Ora questi capitoli (XII, XIII) egli li trascrisse nel libro *De cura gerenda pro mortuis* (4, 5), scritto più tardi in risposta a Paolino, vescovo di Nola, che l'aveva interrogato se giovasse all'anima di un defunto la sepoltura del corpo presso la Memoria, cioè le reliquie, di un qualche santo. E l'avverte egli stesso (3), premettendo che con tali parole nel l. I *De Civ. Dei*

condizione di vita li abbandonarono i conforti del loro Dio, e che d'altronde il Cristiano si riconosce esule anche quando non si allontani dalla propria residenza perché aspira sempre alla patria superna. (1)

Argomentazioni analoghe ed anche nuove, sempre però della stessa indole, occasionate da simili o diverse obbiezioni, appaiono in altre pagine di Agostino, nelle quali, come in quelle che or ora scorremmo, egli tocca dei mali temporali di Roma e dell'Impero. È perciò bene che di esse pure c'informiamo. E per primo richiama la nostra attenzione quel Sermone sull'eccidio di Roma il quale già ci porse testimonianza del grande dolore che Agostino provò all'annuncio dell'evento. (2) Esso si può dire intessuto tutto di pensieri affini a quelli che testé abbiamo riassunti dal I libro della « Città di Dio ».

L'oratore parla di una lezione della Scrittura che ci mostra Daniele in atto di confessare a Dio i peccati, non solamente del suo popolo, ma i suoi propri; ricorda che dello stesso Daniele la saggezza e la virtù furono ad un grado altissimo commendate per bocca di Ezechiele, quando disse che dalla grande tribolazione che sopravverrà al genere umano tre soli uomini saranno liberati: Noè, Daniele e Giobbe, in questi tre nomi raffigurando tre generi di uomini virtuosi: i buoni reggitori della Chiesa nel primo, i continenti nel secondo e nel terzo i coniugati; quindi esclama: Chi mai, ascoltando la confessione di Daniele, oserà ancora proclamarsi senza peccato? E dal pensiero della colpabilità di tutti gli uomini passa a quello della punizione perciò da tutti meritata, poi,

confutò quegli avversari i quali sin dalla mancata sepoltura per le vittime cristiane dell'eccidio di Roma traevano pretesto per obbiettare che Cristo non soccorse i suoi, sempre in accusa dei tempi cristiani. Ma è ovvio che qui egli astragga da ogni considerazione dell'avvenimento del 410 come fatto politico.

(1) *De Civ. Dei*, I, 14-15.

(2) Che anche questo Sermone sia stato tenuto poco appresso la presa di Roma nel 410 risulta manifesto, fra altro, dal particolare che ivi (2) tal fatto vien designato per recente.

per tal via, dirige il discorso alle afflizioni dei tempi presenti e per l'appunto a quelle di recente abbattutesi su Roma. Gli uomini, così prosegue, si meravigliano (ed almeno si limitassero alle meraviglie e non trascorressero anche alle bestemmie) quando Dio li castiga e li corregge, per lo più flagellando i giusti insieme con gli iniqui, non volendo distinguere chi abbia a condannare. (1) Ma Agostino si vale di questa lezione biblica soprattutto per ribattere un'accusa di certi avversari, lettori della Scrittura non a scopo di edificazione bensì per trarne appiglio ad insidia verso i Cristiani, che citavano il passo della Bibbia ov'è detto che Dio assicurò Abramo di risparmiare Sodoma se vi trovasse dieci uomini giusti, e chiedevano poi, in tono di sfida, perché allora non avesse perdonato ad una tanta città quale Roma pel merito dei giusti che, non in dieci soli, ma in numero assai maggiore si trovavano senza dubbio là, dove tanti Cristiani pii e virtuosi vivevano prima dell'eccidio. E la ribatte rispondendo che, se si giudica secondo un criterio di giustizia umano a Roma si sarebbero rinvenuti molti giusti certamente, ma se invece si giudica secondo il criterio di giustizia divino (come si deve, interpretando il luogo biblico impugnato, poiché non altrimenti che sulla perfezione di giustizia poteva fondarsi la sentenza di Dio) a Roma di giusti non ne esisteva neppur uno perché nessun uomo è senza peccato. (2) Del resto non si può nemmeno dire che Dio non abbia perdonato a Roma in grazia dei giusti, pur alla stregua umana, che ivi erano. Egli non perdette Roma come aveva perduto un tempo Sodoma; e perdonò a quei molti che scamparono da morte, non soltanto, ma a quanti altresì la morte incontrarono trovandosi in stato di giustizia, col toglierli di tra le miserie della vita terrena; ché poi la città consiste nei cittadini e non nelle loro case. (3) E se, per altra parte, vediamo soffrire quaggiù alcuno di coloro

(1) *De Urb. exc. Serm.,* 1.
(2) *De Urb. exc. Serm.,* 2.
(3) *De Urb. exc. Serm.,* 2-5-6

che noi chiamiamo giusti, pensiamo che esso prova solamente alcuna delle sofferenze che patì Cristo, il giusto dei giusti, il santo dei santi, il re dei re, l'autore di ogni cosa, senza del quale nulla esisterebbe, e che pervenne all'obbrobrio di essere reputato un nulla. (1) Rievocati con efficacia di espressione i patimenti di Giobbe, Agostino ritiene, al confronto, minori quelli inflitti a Roma e fa in pari tempo risaltare la virtù straordinaria di lui pur in mezzo a tanti tormenti. Poca cosa poi le afflizioni di Roma e le afflizioni temporali in genere, per quanto gravi possano darsi, giudica a paragone della dannazione eterna; ed esorta i Cristiani a sopportarle con quello stesso spirito che Giobbe. (2) Conchiudendo, egli esprime il desiderio e l'augurio che il mondo, assetato di voluttà, ne apprenda dall'esperienza dei mali temporali la vanità e la perniciosità e, invece di mormorare contro Dio, si rattenga dall'abbandonarvisi, nel timore di tali punizioni. Dio sa ordinare le cose che ha create, e perciò anche quali dolori valgano a curarci. E poi, se non fosse per le afflizioni temporali, non si comprenderebbe perché la Scrittura inculchi la pazienza come requisito di perfezione. Le si sopportino dunque, supplicando tuttavia il Signore a somministrarci in pari tempo la forza di sostenerle. (3)

Già nei Sermoni letti dapprincipio potemmo osservare ragioni non dissimili; qualche altra più caratteristica desumiamone ora. Così nell'LXXXI invita a suscitare in cuore la fede in Cristo, che ammonì di rivolgere, in mezzo alle tribolazioni presenti, la speranza ai beni futuri; (4) e nel CV dice che Dio mesce amarezze ai beni temporali per stimolare l'uomo a ricercare la felicità vera, che in quelli non consiste. (5) Ma di più vi ha nel CCXCVI. Le sofferenze temporali vengono ai Cristiani inferte in mira della loro futura gloria,

(1) *De Urb. exc. Serm.*, 9.
(2) *De Urb. exc. Serm.*, 3-4.
(3) *De Urb. exc. Serm.*, 9.
(4) *Serm.* LXXXI, 8.
(5) *Serm.* CV, 8.

al cui confronto scompare l'importanza di esse. Queste d'altronde, sconquassando il mondo, spogliano l'uomo di ciò che in lui vi è di vecchio, e comprimendo la carne, sciolgono lo spirito. Ed il patirle s'appartiene al Cristiano a quella guisa che a lui s'appartiene lo sperare i beni eterni; ed egli deve sopportarle con obbedienza e pazienza, anzi esultare quando si trova in tentazione e lodare il Signore, che affligge l'uomo per emendarlo e quindi consolarlo; ché poi l'apparente felicità del peccatore impunito è in realtà una sventura assai maggiore. (1) In più spiccato rilievo va messa un'altra ragione. Di fronte alla questione: perché il mondo venga più devastato ora che per il passato, Agostino esprime il dubbio che veramente ciò sia, però lo concede, ma lo spiega a questo modo: Il mondo, dopo la predicazione del Vangelo, si trova nelle medesime condizioni del servo che, pur conoscendo la volontà del suo padrone, agisce in maniera disforme da essa e si rende perciò più colpevole di quel servo, cui era simile il mondo prima del Cristianesimo, il quale operi sì contro la volontà del padrone, ma ignorandola. (2)

Tra le Epistole agostiniane parecchie presentano dei riferimenti alle calamità di Roma e più dell'Impero in generale, sebbene non così larghi e diretti. Non sarà inutile dare un cenno anche di questi.

Nella CXXVII, (3) saputo che Armentario e Paolina, a cui s'indirizza, avevano fatto voto di continenza coniugale, Agostino se ne compiace e scrive per esortarli a compiere senza indugio ciò che hanno promesso, giacché l'uomo deve se stesso a Dio. (4) Li incita al disprezzo delle cose del mondo e mostra la profonda differenza che separa il Cristiano che permane amatore del secolo dal Cristiano che, staccatosene,

(1) *Serm.* CCXCVI, 6-8-10.

(2) *Serm.* CCXCVI, 9.

(3) Accennando alla incursione dei Barbari in Roma (4), la determina con l'avverbio, poco fa. Anche questa lettera va perciò ritenuta non di molto posteriore all'avvenimento del 410.

(4) *Ep.* CXXVII, 1-6-9.

ne, lo disdegna. (1) Ma ad un tratto lo prende il dubbio che questo mondo sia ancora da amarsi, contrito da tanta rovina di cose sì che ha perduta perfino la parvenza della seduzione. (2) Si ami la vita eterna: tanto più è ragionevole durare per essa i travagli che gli uomini affrontano per prolungare di poco questa terrena e miserabile, ma senza vantaggio e, peggio, alle volte col peccato allontanandosi da Dio sorgente di vita e felicità eterne. (3) Dopo tutto, la vita eterna non richiede troppo all'uomo, bastando che venga amata quanto la vita temporale. Anzi, mentre essa non esige da noi che di abbandonare il superfluo, questa esige talora che si abbandoni, in certo modo, sin il necessario mezzo di sostentarla, come accadde per coloro che nella devastazione recentemente portata in Roma dai Barbari, pur di ottenere salva la vita, loro diedero tutto ciò che possedevano. (4) Inoltre i beni della vita eterna si commendano al nostro affetto piuttosto che quelli della presente perché per i secondi non basta, come per i primi, la volontà, mancandoci la corrispondente facoltà. (5)

Questa lettera in apparenza non offre quasi rapporto col disastro di Roma; tuttavia non si può dire che l'allusione ad esso sia incidentale affatto: il riferimento vi è ed eminente in quanto vi si contrappone l'amore della vita eterna a quello della presente messo a dura prova in quella circostanza come in altre consimili, l'eco delle quali si sente, comunque indeterminato, pur qui. Meno indiretta relazione dinota l'Epistola CXI a Vittoriano. (6)

(1) *Ep.* CXXVII, 7-8.
(2) *Ep.* CXXVII, 1.
(3) *Ep.* CXXVII, 2-3.
(4) *Ep.* CXXVII, 4.
(5) *Ep.* CXXVII, 5.
(6) Si può approssimativamente datare questa lettera dall'espressione: anche dalle province Ispane si cominciò ormai a ricevere notizie siffatte. Poiché è evidente l'accenno all'invasione dei Barbari nella penisola Iberica, ed essa avvenne nell'anno 409, l'epistola risulta scritta circa tal epoca.

Il mondo è talmente afflitto da stragi, così gli scrive, che quasi non si può più trovare alcuna regione ove non si commettano o piangano fatti simili a quelli ch'egli informa avvenire nella propria. Non è guari, pur nelle solitudini d'Egitto dei monaci vennero uccisi dai Barbari; nefande cose furono testé perpetrate in Italia e nelle Gallie; e ormai anche dalla Spagna, la quale per lungo tempo ne appariva immune, giungono notizie non diverse. Ma per non guardar lontano, nella stessa regione di Ippona, se ancor non la toccarono i Barbari, forse peggio vi fanno eretici Donatisti e Circoncellioni. (1) Ora, tutti questi mali sono certamente da rimpiangersi assai, scongiurando il Signore che da essi ci liberi, non per i nostri meriti bensì secondo la sua misericordia. Ma altro esito non si poteva sperare per questo mondo, dal momento che simili tribolazioni si leggono predette nella Scrittura. (2) Non si deve dunque meravigliarsene e mormorarne, come fanno certi che non desistono dalle loro rampogne contro il Cristianesimo. Ritornano quindi nella lettera tratti già rilevati in precedenza. (3) Si sofferma poi a dimostrare come la cattività delle pie vergini sia un caso dolorosissimo sì, ma non disperato, spiegando in qual modo la violenza da esse subita non possa nuocere alla loro virtù: questione ch'egli ha escussa nello stesso I libro della « Città di Dio », per molte pagine successive a quelle che noi esaminammo. (4) Così questa Epistola, scritta avanti la composizione della « Città di Dio », può essa pure riguardarsi come un precedente dell'opera maggiore, tanto più che Vittoriano lo aveva pregato di rispondere alla propria lettera con un lungo scritto. (5)

Nell'Epistola CXXII (6) al clero ed al popolo d'Ippona,

(1) *Ep.* CXI, 1.
(2) *Ep.* CXI, 2.
(3) *Ep.* CXI, 2-3-4-5-6.
(4) *Ep.* CXI, 7-8-9.
(5) *Ep.* CXI, 1.
(6) Gli autori dell'edizione Maurina l'attribuiscono all'anno 410 all'incirca, dopo la presa di Roma. Tuttavia comprendo nella presente

avendo risaputo che durante una sua assenza (1) essi avevano abbandonata la consuetudine di vestire i poveri, li esorta a riprenderla, ed in generale a non lasciarsi scoraggiare, nel fare il bene, dalla contrizione del mondo, anzi a motivo di essa intensificare le opere di carità, affidando così i propri tesori, anzi che nasconderli nella terra, alla custodia divina, in guisa da non dover più temere alcun umano infortunio. (2)

L'Epistola CXXXVII a Volusiano, già menzionata, contiene alcuni passi di una particolare importanza. Parlandovi del rinnovamento all'umanità apportato dal Cristianesimo, dice che i Cristiani, nell'alternarsi delle prosperità e avversità della vita, si esercitano alla pazienza ed alla temperanza, ed in mezzo alla rovina delle cose che attesta l'ultima età del mondo, aspettano con fede anche più grande, perché ciò è stato predetto, la felicità eterna della Città celeste. (3) Nel chiudere la lettera poi egli leva la parola contro coloro i quali gridano che la dottrina Evangelica non conviene all'interesse della cosa pubblica: Costoro, afferma, vorrebbero che la cosa pubblica stesse, non già sulla fermezza delle virtù, ma coll'impunità dei loro vizi. Allude qui alla difficoltà mossa da Volusiano circa i rapporti tra il Cristianesimo e lo stato. Indi, come rispondendo all'accusa che quello abbia

rassegna anche questa Epistola soprattutto per la ragione ch'essa venne da altri considerata siccome relativa alla decadenza dell'Impero Romano ed anche qual documento dei sentimenti e delle opinioni di Agostino riguardo ad esso. Non si può infatti dire con sicurezza che il contenuto di questa lettera si riferisca, sia pure per incidenza, alla decadenza dell'Impero: tale riferimento è probabile, ma non certo. In essa non si discorre che di mali del mondo in generale; e allusioni a ciò non son rare anche in altri scritti agostiniani. Così, ad esempio, nel *Sermo* LX (7) leggiamo in forma anche più significativa la medesima testimonianza: Non si può muovere un passo senza che tutti ad una voce esclamino: Guai a noi, il mondo va in rovina! Dopo di che ritorna il paragone della casa pericolante.

(1) *Ep.* CXXII, 1-2.
(2) *Ep.* CXXII, 2.
(3) *Ep.* CXXXVII, 16.

procurato il danno dell'Impero Romano, prosegue: Ma Dio non lascia, come può lasciare un principe terreno, impunito checché di male si compia quaggiù. La conclusione tacita sarebbe forse che il deperire dell'Impero rappresenti il castigo meritato dalla corruzione dei Romani? Ma, soggiunge, la grazia e la misericordia di Dio non abbandonano i suoi fedeli, i quali, sia per i mali di questa vita sopportati con pazienza e fortezza sia per i suoi beni usati con temperanza e generosità, riceveranno premio eterno nella Città divina, dove non si dovrà più tollerare alcuna pena né frenare alcuna cupidigia. (1)

Non si può riguardare queste espressioni siccome in esplicita relazione col declino dell'Impero: l'allusione però è evidente. Ma il più notevole significato di tali frasi dipende dalla persona cui Agostino le scrive e dalla lettera cui esse appartengono: rispetto a Volusiano, infatti, e in una corrispondenza di cui fa parte anche questa Epistola egli discusse, come sappiamo, la questione dei rapporti tra Cristianesimo e politica, con palese riferimento alla decadenza dell'Impero.

Dopo di che, non proseguiremo più oltre questa già lunga rassegna, per cui tuttavia troveremmo abbondante materia in altri luoghi della « Città di Dio » ed in altri scritti di Agostino, massimamente nelle pagine della sua copiosa produzione oratoria (cosa assai bene spiegabile date l'indole di tali componimenti, la natura dell'argomento, le necessità dell'uditorio ed infine le contingenze dei tempi), non a proposito delle calamità romane in senso proprio ed in maniera esplicita, nondimeno sulle afflizioni dei tempi nel cui novero erano pur quelle. Osserviamo ormai i caratteri più perspicui e per il nostro studio più significativi delle suesposte ragioni di Agostino; cerchiamo, insomma, di cogliere lo spirito, per così dire, della dimostrazione ch'egli reca sulla questione delle pubbliche calamità, in rapporto sempre alla decadenza dell'Impero Romano. A ciò sarà più che sufficente quanto di tale discussione riferimmo.

(1) *Ep.* CXXXVII, 20.

Uccisioni, perdita di ricchezze, sofferenze corporali, violenze, distruzioni, servitù, terrori, offese agli affetti ed ai piaceri umani: codesto egli vede o per lo meno considera nelle afflizioni romane. Così, per provare come non si possa dire che Dio non abbia perdonato a Roma, adduce che Egli non la ridusse al nulla in quel modo che aveva ridotta Sodoma, poiché molti sfuggirono all'eccidio e molti altri, perendovi, alle miserie di questa vita; e che i suoi patimenti furono men gravi di quelli di Giobbe e di Dio stesso fattosi uomo, e ben poca cosa poi al confronto di quelli della dannazione. Questi mali esplica con argomenti di natura morale e religiosa, facendoli cioè dipendere dalle necessità del bene e da disposizioni della giustizia e provvidenza di Dio a cagione e al riguardo del male che nel mondo viene commesso dagli uomini. I peccati, infatti, richieggono la punizione delle colpe, l'ammonimento a non più peccare, l'ammaestramento nella pratica della virtù e la sperimentazione di questa. E tali sono appunto i fini che egli attribuisce alla Provvidenza nell'affliggere l'umanità coi mali temporali. Così il suo ragionamento contro l'accusa che Dio non abbia risparmiata la città in grazia dei giusti che vi si trovavano conchiude che in Roma tutti meritarono il castigo ad essa inflitto; e quello sul perché il mondo sia presentemente più molestato che un tempo si riconduce alla maggior colpevolezza di esso, cui spetta perciò più grave pena. In maniera non disforme giudica gli effetti, la portata, le conseguenze ed i risultati di quelle afflizioni: la morte liberatrice, l'inesistenza di reali danni per i veri Cristiani, al contrario per loro un più gran bene, tutto però spirituale e ultraterreno, il rinnovamento dell'animo umano e l'impulso, infine, a staccarsi dal mondo, a a cercare e sperare la felicità della Città celeste ed a rendersi, per conseguirla, più operosi in fare il bene. Corrispondente è ancora la regola che, secondo lui, il Cristiano deve osservare in mezzo ai mali temporali: pregare anche che essi vengano allontanati da noi, ma sopprattutto per ottenere la forza di resistere alle tentazioni della difficile prova,

ciò che occorre per effettuare i fini ad essa preposti; e meglio, prendere a norma ideale della propria condotta quella mirabile di Giobbe; ancora, stimar meglio il soffrire anzi che il godere nell'impunità, e ciò sino al punto da esultarne. Osserviamo pure come egli non altrimenti che le romane riguardi le afflizioni di qualsiasi altra regione dell'Impero conturbata per cause analoghe, ed i danni arrecati dai Barbari invasori allo stesso modo di quelli prodotti dagli eretici trascorsi a mezzi violenti. La presenza dei mali temporali poi non lo stupisce: essa è del tutto comprensibile perché predetta dalla Scrittura. Similmente, nella sua opinione, essi sminuiscono e quasi scompaiono di fronte all'entità dei beni eterni. Nel pensiero di lui, perciò, l'attenzione e l'interesse convergono solamente sul male e sul bene morali e su ciò che è eterno, sovrannaturale. Al benessere o malessere temporale non annette grande né reale importanza. Inoltre, nelle calamità di Roma e dell'Impero egli contempla ciò che vi ha di più immediato e di più generico: in altre parole, quello che si può considerare e a quel modo che si può considerare in esse non meno che in qualsiasi altra simile sciagura umana, prescindendo dal fatto singolare che si tratta di afflizioni dell'Impero Romano. Egli, insomma, prospetta soltanto quell'insieme di danni che, più propriamente, nel suo pensiero ed anche nel linguaggio comune, s'intende coll'espressione, da lui per l'appunto usata, di mali temporali.

Bisogna però, a questo proposito, tener conto di un dato di fatto che, sebbene elementarissimo, non va trascurato. Il motivo che lo induce a pronunciarsi sulle calamità romane, già lo notammo e basta ricordarlo, è di difendere la Religione Cristiana dalla imputazione di aver cagionato quei mali, dichiarare la giustizia di Dio in affliggere i buoni non meno dei cattivi, dimostrare la coerenza tra la parola e l'azione divine, rispondere perché il mondo sia più contristato ora che un tempo. Altrove, vuol esortare alla castità, confortare di tanti disastri, rassicurare che non andò perduta la virtù delle vergini violentate, ricondurre alle pristine consuetudini

di carità i suoi fedeli dimentichi e scoraggiati. Ora, sembra improbabile che su tali punti diversa potesse riuscire l'espressione del pensiero di un Cristiano quale Agostino; anzi le circostanze in cui si accinge ad esporre il proprio avviso intorno a quelli, l'occasione cioè che gliene si porgeva e l'intento ch'egli vi si proponeva, erano tali già da determinare naturalmente e per gran parte gli aspetti sotto cui avrebbe considerata la questione, l'indirizzo della discussione e perfino il senso delle sue risposte. Ma questa ragione non può valere per il passo riferito dall'Epistola CXXXVII a Volusiano. (1) Ivi Agostino allude, come sappiamo, alla questione dei rapporti tra Cristianesimo e cosa pubblica ed all'accusa mossa al primo di essere responsabile dei danni incolti all'Impero: non si può perciò dire che sarebbe stato fuor di proposito esprimersi anche sul detrimento che quei mali cagionavano ad esso. Eppure non lo fa, e nemmeno poi nella CXXXVIII a Marcellino in cui la questione e l'accusa suddette discute di proposito. Anzi colà la posizione, diremo così, morale del Cristiano in mezzo ai mali temporali appare caratterizzata in maniera non disforme da quale la vedemmo in tutti gli altri scritti agostiniani sin qui letti: il Cristiano, cioè, ancor là appare sopportante le avversità di questo mondo con pazienza e virtù, senza stupirne, sperando nella beatitudine eterna della Città celeste.

L'assenza di questo pensiero significherebbe forse che

(1) « Scio enim excellentiam tuam quorundam perpeti obstinatissimas contradictiones, qui propterea putant vel putari volunt Christianam doctrinam utilitati non convenire rei publicae, quia nolunt stare rem publicam firmitate virtutum sed impunitate vitiorum: non autem sicut regi homini vel cuilibet principi civitatis ita etiam deo, quicquid a multis peccatur, inultum est, misericordia vero eius et gratia praedicata hominibus per hominem Christum impertita autem per deum deique filium eundem ipsum Christum non deserit eos, qui ex eius fide vivunt eumque pie colunt, sive mala huius vitae patienter fortiterque experiantur sive bonis eius misericorditer ac temperanter utantur, aeternum pro utroque praemium recepturi in civitate superna atque divina, ubi iam non sit moleste toleranda calamitas nec laboriose frenanda cupiditas, sed sola sine ulla difficultate et cum perfecta libertate retinenda dei et proximi caritas. »

Agostino in quest'ultimo, come in tutti i passi precedenti, abbia taciuto intorno alla diminuzione cagionata da quelle calamità nel dominio di Roma, non semplicemente perché non fosse il caso di prenderla in considerazione parlando di cose diverse, ma perché egli non vi annettesse importanza, la stimasse trascurabile; e che tal diminuzione non rappresentasse per lui un vero danno, di cui dovesse rammaricarsi: che, in somma, il rimanere dell'Impero Romano come tale, il perdurare, in altre parole, della potenza e della grandezza di Roma imperiale non costituisse per lui un valore, e quindi nemmeno un interesse? (1)

(1) Non consta in verun modo che il tratto dell'*Epistula* CLV a Macedonio, vinario d'Africa, dallo Schilling (vedi l' « Introduzione ») allegato a prova della propria tesi rifletta la decadenza dell'Impero in guisa particolare, nonostante l'apparenza di qualche espressione. Perciò solo non potrebbe costituire una base per un valido asserto; ma quando pure si ammettesse l'esistenza di tale riferimento, il significato di codeste frasi agostiniane, non astratte dal contesto della lettera intera, bensì con esso lumeggiate, non conchiuderebbe per nulla nel senso inteso dal suddetto critico, ma nel senso contrario, quello cioè che sinora ci diede la nostra interpretazione delle pagine di Agostino relative alle afflizioni dell'Impero.

Fattosi in questa Epistola a parlare della beatitudine, Agostino afferma che l'uomo non può conseguirla nella vita presente e per opera propria, ma ottenerla nella futura per grazia di Dio, e questa vita deve riconoscere infelice, in mezzo alle sue miserie sperando nella felicità eterna e pregando Dio, che i mali di questo mondo può allontanare o lenire, di liberarcene o darci la forza di tollerarli (2, 3, 4, 6). Indi ammonisce Macedonio, quale amante della cosa pubblica (e con quanta virtù il bene pubblico questi procurasse egli rileva più avanti) (10), come sia detto nella Scrittura, di cui riporta un passo, unica essere la sorgente della beatitudine sia per l'individuo che per lo stato (7). Poiché la beatitudine per il popolo non si ha da collocare, spiega a commento del testo biblico, nel possesso di quelle vane cose in cui la fanno consistere gli amatori di questo mondo e della felicità terrena, ma nell'avere a proprio signore Dio stesso, come dice un'altra sacra sentenza (8). Ed insistendo che da Dio solo si deve sperare e pregare la beatitudine per l'uomo singolo e per lo stato e ad un tempo la forza di superare i mali di questa vita, scrive le parole per l'appunto citate dallo Schilling: Questo vogliamo per noi, questo per lo stato di cui noi siamo cittadini, giacché la città null'altro essendo che una concorde moltitudine di uo-

Un altro particolare forse esso pure sintomatico si può sorprendere nelle parole di lui, quando, per convincere come nemmeno la servitù da taluni incontrata nella incursione dei Barbari in Roma fosse una condizione disperata, dice che, d'altronde, il Cristiano si sente esule anche restando nel proprio paese. (1) Questa attitudine da estraneo del Cristiano rispetto al paese cui appartiene e nel quale vive può anche essere indizio di un tal modo di pensare e sentire.

Né a questi soli si riducono i dati su cui può fondarsi una simile spiegazione. A favore di essa riesce tutta una dimostrazione svolta nella « Città di Dio », che forma l'argomento principale del libro III. L'oggetto e l'intento di essa vengono da Agostino enunciati in parecchi tratti dell'opera. (2) Egli vuole provare che gli dei non hanno quei

mini non può aver felicità diversamente dall'uomo (9). Orbene, sin qui non si parla affatto di calamità sotto l'aspetto politico; al contrario le induzioni dello Schilling richiederebbero che Agostino avesse inteso precisamente delle sventure dell'Impero e della conservazione di esso. Quanto poi al titolo che Agostino dà a Macedonio di amante della cosa pubblica, esso non equivale ad un'approvazione e lode del patriottismo. Infatti, se anche, ciò che sembra arguirsi dalla presente corrispondenza (si vegga pure l'*Epistula* CLIV di Macedonio ad Agostino), questi nel benessere che provvedeva agli altri cercava pure quello politico, egli non dimostra di condividere il suo avviso su tal punto, ma anzi gli dichiara che, come è falsa la felicità terrena descritta e riprovata nel luogo della Scrittura riferito, così non son vere virtù quelle buone doti onde procura l'interesse della cosa pubblica, se per tale interesse intende la felicità terrena: ma soltanto se con esse farà sì che gli uomini dipendenti dalla sua autorità vivano più sicuramente, per meglio guidarli al conseguimento della verace pietà, e per questa via, anche della vita beata (10, 12). Ancor qui l'unico fine considerato, sia per il dovere sia per la beatitudine, è il morale e sovrannaturale.

(1) «... multo minus nomen criminandum est christianum in captivitate sacratorum suorum, qui supernam patriam veraci fide exspectantes etiam in suis sedibus peregrinos se esse noverunt. » (*De Civ. Dei,* I, 15)

(2) *De Civ. Dei,* II, 3-29; III, 1; IV, 2. Valga per tutti il penultimo passo: « Nunc de illis malis video dicendum, quae sola isti perpeti nolunt, qualia sunt fames morbus, bellum exspoliatio, captivitas trucidatio, et si qua similia iam in primo libro commemoravimus. Cum

potere che ad essi attribuiscono i loro cultori sostenendo per ciò appunto li si debba venerare: di procacciare ai devoti quei beni che i cattivi e gli stolti vorrebbero soli godere e di tener da loro lontani quei mali che soli essi non vorrebbero patire. Si propone quindi di parlare dei mali carnali, dei mali del corpo e delle cose esteriori, quali sono la fame, le malattie, la guerra, le depredazioni, la schiavitù, i massacri, e se altre cose simili già gli sia occorso di ricordare nel libro I. Trarrà dalle stesse storie pagane le testimonianze, quante bisogneranno o quante sembreranno sufficenti, per dimostrare come anche prima dell'avvento di Cristo gli dei per questo riguardo non abbiano giovato in nulla ai loro fedeli, pur venendo allora onorati liberamente. Ché innumerevoli e talvolta incredibili stragi, in luoghi e tempi diversi, sempre tormentarono l'umanità, sebbene tutta, eccettuati gli Ebrei e alcuni individui tra gli altri popoli, fosse pagana. Ma per non andar troppo in lungo, tacerà i mali, anche i gravissimi, di ogni altra gente, parlando unicamente di quelli che toccarono all'Impero Romano, cioè alla città di Roma e a tutte le regioni della terra appartenenti al corpo della cosa pubblica Romana in condizione di suddite o di alleate, e riferendo quanto vi si ebbe a soffrire prima dei tempi cristiani. La dissertazione sulle calamità romane dell'epoca pagana l'occupa per l'intero libro III, dove reca e commenta molti tra i più cospicui esempi di quelle. E tuttavia, passando poi ad altro argomento, asserisce di averne

enim variis per diversa temporibus ante adventum Redemptoris nostri innumerabilibus nonnullisque etiam incredibilibus cladibus genus contereretur humanum, quos alios quam istos deos mundus colebat, excepto uno populo Hebraeo et quibusdam extra ipsum populum, ubicumque gratia divina digni occultissimo atque iustissimo Dei iudicio fuerunt? Verum ne nimium longum faciam, tacebo aliarum usquequaque gentium mala gravissima: quod ad Romam pertinet Romanumque imperium tantum loquar, id est ad ipsam proprie civitatem et quaecumque illi terrarum vel societate coniunctae vel condicione subiectae sunt, quae sint perpessae ante adventum Christi, cum iam ad eius quasi corpus rei publicae pertinerent. »

tralasciate moltissime, pur essendosi intrattenuto soltanto dei mali dipendenti dagli uomini stessi e non di quelli cagionati dalla natura, per non andar troppo in lungo.

Non è necessario che esaminiamo in particolare questa rassegna e disquisizione prolissa, minuta, insistente, complessa. Essa non può più avere per noi, nemmeno rispetto alle osservazioni che veniamo facendo, quell'interesse che offriva per gli avversari pagani di Agostino, come e a maggior ragione non può avere per noi l'importanza che per essi aveva quella confutazione del culto degli dei che egli svolge con tante argomentazioni nella « Città di Dio » facendovi, in certo senso, convergere le energie di tutta l'opera. Quanto ne rilevammo è d'altronde l'essenziale ed il caratteristico. L'importante a notarsi è che il genere di confutazione scelto da Agostino richiede che egli, per scagionare il Cristianesimo, dimostri che anche anteriormente alla sua predicazione calamità simili e non meno gravi colpirono l'Impero Romano. In conseguenza, la cognizione dei mali ch'egli indica nella storia di Roma ci potrà apprendere quali siano quelli che egli mira nel presente di essa. E per sapere quali sono i mali che addita nel passato non è indispensabile raccogliere i singoli casi citati nel libro III della « Città di Dio »: basta osservare in qual modo, sintetizzandoli, li enunci egli stesso; e già lo notammo. Orbene, guerre, massacri, schiavitù, fame, malattie, depredazioni sono per l'appunto i mali che da lui vedemmo considerati nelle calamità romane. Del resto egli stesso, enumerando i mali che indagherà nel periodo pagano, dopo averne menzionati alcuni, aggiunge: E se altri simili già ebbi occasione di menzionare nel libro I; dove, come ben conosciamo, del disastro del 410 s'intrattiene a lungo. E non diversamente da noi, li qualifica mali carnali, corporali, esteriori; comunque meno appaiano qui le ragioni morali, perché egli intende semplicemente di segnarne la non minor somma rispetto ai mali presenti.

Tutto ciò sembra quindi permetterci di argomentare che Agostino soltanto mali di tal sorta considerasse nelle cala-

mità dell'Impero. Tant'è vero che, pur dovendo necessariamente riferirsi alle sciagure romane, prescinde, riguardo a quelle del passato non meno che per quelle del presente, dal fatto singolarissimo che si tratta di afflizioni dell'Impero e di Roma, e le prospetta di un nuovo nel campo comune dei mali temporali, semplicemente. Infatti egli pon mente alle tribolazioni del passato di tutto il mondo, e tralascia di discorrerne unicamente per la fretta. E se, perciò, l'attenzione di lui si concentra sopra Roma ed il suo dominio, tanto più sarebbe conseguente, ove fosse altrimenti, ch'egli non trascurasse i danni subitine. Ma non lo fa; anzi sarebbe disposto a comprendere nelle prove che allega persino i mali derivanti dalla natura, ciò che evita ancora per non indugiarsi troppo.

L'induzione da noi fatta dal silenzio che nelle pagine agostiniane sin qui lette regna a proposito del detrimento dei valori, diremo, imperiali, la vediamo convalidata da un altro argomento, indiretto sia pure, ma di non trascurabile peso. E lo forniscono le « Storie contro i Pagani » di Orosio. Agostino, pur occupandosi per un intero libro dei mali temporali dell'Impero Romano nei tempi anteriori, afferma di averne omessi moltissimi. Ora, commise ad Orosio, suo discepolo, di trattare quest'argomento di proposito ed a fondo; ed Orosio assolse il compito affidatogli nella compilazione su citata, dove, attingendo da tutti gli storici ed estendendo l'indagine alla terra intera, accumula quante calamità, da parte degli uomini o della natura, afflissero l'umanità dal principio del mondo sino al 417 dopo Cristo, intorno al qual anno, come si ricava da scrittori del tempo, egli compose l'opera. Ciò è quanto risulta, non da Agostino stesso, ma dal prologo che ai sette libri delle Storie premise Orosio, il quale ivi si rivolge ad Agostino, dedicandogli il proprio lavoro e sottoponendolo al suo giudizio, come ad ispiratore e maestro. Ed in questo libro egli raccolse tutti, si può dire, i casi tragici dell'umanità nel passato, cioè, avverte egli stesso, guerre, pestilenze, carestie, terremoti, innondazioni, eruzioni vulcaniche, grandinate stra-

ordinarie ed i più famigerati delitti: tutto ciò ha voluto esibire in un quadro unico per dimostrare, in maniera anche più esauriente che Agostino non aveva inteso di fare, quanto fosse falsa l'accusa pagana che imputava alla Religione Cristiana i mali del presente. (1) Così, per l'identità dello scopo e della materia e per l'iniziativa portatavi da Agostino, la trattazione di Orosio può dirsi un'appendice alla « Città di Dio ». E se anche vi ha differenza di carattere fra le due opere, l'enunciazione che del contenuto della propria fa Orosio equivale ad una dichiarazione di ciò che Agostino considerava nelle calamità romane, e ci porge nuova conferma della spiegazione da noi avanzata circa il suo modo di considerarle.

Agostino non fa dunque del venir meno dell'Impero Romano neppure quel conto che fa delle sofferenze corporali di un individuo qualsiasi; e le sventure della patria non gli stanno a cuore nemmeno quel poco che gli sta, ad esempio, il fatto che durante il sacco di Roma taluni patirono la fame. Poiché non si può addurre, a spiegazione della mancanza in queste sue pagine di una valutazione patriottica della decadenza dell'Impero, che non per essa, ma per le afflizioni che direttamente colpivano le persone si sgomentavano e protestavano coloro cui egli indirizzava il proprio discorso: infatti nelle accuse pagane era anche compreso il declinare del potere imperiale di Roma. Eppure qui non si trattava semplicemente di manifestare del patriottismo, quantunque strano sarebbe anche in questo caso che egli, se provava un tal sentimento, non l'avesse manifestato, mentre sin nei minimi particolari riguardò l'aspetto materiale dell'avvenimento del 410; ma si trattava di cosa per lui, campione del Cristianesimo, ben più rilevante. La qualifica di nociva alla salute dell'Impero attribuita alla dottrina Evangelica e l'accusa di antipatriottismo mossa ai suoi seguaci eran tali da compromettere gravemente i più vitali interessi del Cristianesimo stesso, quali la sua autorità, la

(1) *Historiarum adversum Paganos* I, *prologus*.

sua diffusione, la sua prevalenza. Ora, come mai egli avrebbe trascurato di difendere la propria Religione anche a questa imputazione e quindi di ovviare ai danni che glie ne provenivano, se una fede patriottica fosse in lui pure, fede ch'egli ritenesse in armonia con la natura del Cristianesimo; come mai l'avrebbe trascurato di fare egli, così zelante propugnatore della causa cristiana, così accorto confutatore di avversari? Veramente, non se ne comprenderebbe la ragione. Tuttavia un'altra ricerca, su nuova materia e di natura diversa e non meno ampia ed importante di questa, dobbiamo condurre; e di questa stessa questione dei mali temporali un punto di grande rilievo, per essere intimamente connesso colla conclusione suddetta, ci rimane a determinare: se l'Impero Romano fosse o non per cadere; il problema, cioè, che doveva naturalmente scaturire dall'esperienza di quelle calamità, le quali non solo tormentavano gli uomini che nell'Impero vivevano, ma l'esistenza medesima di esso infirmavano e minacciavano.

IV. Il problema della fine dell'Impero entro quello della fine del mondo.

E questo problema Agostino si pose e vi diede delle risposte. Così, se possiamo, fino al punto cui siamo pervenuti della nostra trattazione, dire che egli non ha espresso nessun rincrescimento per il dileguarsi della grandezza imperiale di Roma sotto la raffica dei flagelli, non possiamo del pari affermare ch'egli non abbia prestato attenzione a ciò di cui quelli erano sintomi manifesti: il venir meno dell'Impero come organismo materiale. Tale decadenza non va confusa con quella che finora non ci risultò essere deplorata da lui, anzi nemmeno considerata: la quale è bensì condizionata alla esteriorità e materialità di cui si componeva l'Impero, ma essa consiste in un insieme di affetti, di apprezza-

menti, di simpatie, in valori, insomma, sentimentali e ideali. Tuttavia, appunto perché tra l'una e l'altra decadenza vi ha correlazione imprescindibile, bisogna ora ponderare quanto Agostino ha lasciato scritto in merito a quest'altro argomento, rilevante nella questione dei mali temporali, che si può formulare: se la fine dell'Impero Romano fosse, a cagione delle calamità presenti, ormai vicina a compiersi oppure lontana ancora.

Elementi di tal problema già riscontrammo in addietro: dobbiamo ritornarvi sopra, accostandovene altri che nuove letture ci esibiranno. Nel tratto dell'Epistola CXXXVII a Volusiano in cui già abbiamo segnalato il rapporto dei mali temporali con le condizioni della cosa pubblica e specialmente della cosa pubblica Romana, Agostino parlava di un appressarsi del mondo al termine della propria esistenza rivelantesi dallo sfacelo delle cose. (1) Questo pensiero ci rammenta quell'invecchiare e deteriorarsi e sminuire del mondo su cui egli prospettava i patimenti subiti da Roma per opera dei Barbari, in uno dei Sermoni in quell'occasione tenuti. (2) Esso riappare in altri luoghi degli scritti agostiniani dei quali già ci occupammo, e pure in connessione più o meno stretta con le calamità dell'Impero. In un altro di quei Sermoni tali sciagure, nella forma universale delle molestie terrene, vengono reputate indizio dell'avvicinarsi della fine pel mondo col trascorrere del tempo, in conformità alle predizioni della Scrittura. (3) Ma espressione anche più perspicua lo stesso concetto riceve nell'Epistola CXXII al clero e popolo d'Ippona, dove, per insinuare la necessità di provvedere agli interessi spirituali futuri invece che ai materiali presenti, egli ricorre ad una similitudine: il Cristiano deve così agire quanto più dall'abbondare delle afflizioni presente l'imminenza della rovina di questo mondo, a quella guisa che si affretterebbe a

(1) *Ep.* CXXXVII, 16.
(2) *Serm.* LXXXI, 8.
(3) *Serm.* CCXCVI, 8.

rifugiarsi in sito più sicuro chi s'accorgesse che la sua casa stia per crollare dal creparsi delle pareti. (1)

Sarà dunque il caso di dedurne che Agostino creda di non lontano compimento la fine del mondo a cagione dei tanti mali che lo devastano, e siccome questi mali si convertono in detrimenti per Roma imperiale, ancora che nella previsione sua al venir meno del mondo s'accompagni anche l'approssimarsi della fine di quella? Sotto il primo aspetto, il quesito non si riporta gran che al nostro tema: ad esso s'appartiene piuttosto di determinare se egli stimasse l'Impero ai suoi tempi in condizioni di decadenza reale, progressiva, irrimediabile, anche prescindendo dalla decadenza del mondo.

Ora, se nei Sermoni sulla presa di Roma abbiamo osservato un'analogia coi passi testé recati, vi possiamo per altra parte riscontrare delle espressioni che c'impediscono di interpretare senz'altro in tal senso il pensiero di Agostino sulla situazione dell'Impero Romano. Già, infatti, attribuimmo singolare importanza all'opinione da lui colà manifestata che non si possa decidere se la fine di Roma e del suo regno sia vicina, e che anzi essa sia forse ancora lontana. (2) Di simile avviso egli si pronuncia, in maniera più spiegata e netta, in una pagina della « Città di Dio ». Quivi avverte come l'Impero piuttosto che caduto sia afflitto, e poiché ciò gli avvenne già altre volte avanti il tempo cristiano ed esso se ne riebbe, non si debba disperare nemmeno adesso: ché niuno conosce la volontà di Dio al suo riguardo. (3)

Giova osservare perché Agostino a questo punto esca in tali affermazioni. Nel libro IV scopo suo è di confutare l'attribuzione che gli avversari pagani facevano della passata floridezza di Roma al favore degli dei. (4) E fa notare che l'Impero Assiro, tanto grande, potente e longevo esso pure,

(1) *Ep.* CXXII, 2.
(2) *Serm.* LXXXI, 9; *Serm.* CV, 11.
(3) *De Civ. Dei,* IV, 7.
(4) *De Civ. Dei,* IV, 7.

declinò e cadde, sebbene in pieno regime pagano ed avendo conservato lo stesso culto che praticava ai tempi del suo apogeo. L'esempio dell'Impero di Babilonia contrappone per convincere come, a quella guisa che esso poté rovinare per cagioni del tutto estranee al Cristianesimo, per cagioni indipendenti affatto dalla divulgazione della fede in Cristo può decadere l'Impero di Roma. Ma l'Assiro è scomparso, il Romano invece, comunque in cattive condizioni, sussiste ancora: il parallelo non va perciò inteso alla lettera. (1) Così, semplicemente così, è possibile spiegare il motivo per cui egli fa l'avvertenza espressa nel passo citato: avvertenza che si riduce ad una constatazione ed a una riserva.

Con la quale egli non afferma più la probabilità che la fine di Roma non stia ancora per effettuarsi, ma soltanto la possibilità che l'Impero anche ora si ristabilisca. Però, se per tal rispetto codeste sue parole significano meno di quelle corrispondenti nel Sermone CV, esse danno, ciò che là era taciuto, la ragione di tale possibilità: l'essersi l'Impero rimesso da siffatti malanni già in passato.

Una spiegazione di ordine sovrannaturale dell'incertezza sotto cui al giudizio di Agostino si presenta il quesito della imminenza o meno della fine per l'Impero la percepiremo riflettendo sopra un'altra frase del passo surriferito dalla « Città di Dio »: per convincere della possibilità di restaurazione per la potenza romana, egli soggiunge che nessuno sa qual sia la volontà di Dio a tal riguardo. Il significato di queste parole va chiarito. Nella concezione agostiniana l'azione di Dio amministrante l'universo è parallela a quella di Dio autore di esso, e come tale si estende a tutte le creature, dalle cose massime alle minime: dallo spirito razionale alla foglia dell'albero. L'Impero di Roma, come ogni regno sulla terra, non potrebbe quindi rimanere escluso dalle leggi della Provvidenza. (2) Ed il governo della Provvidenza rispetto ai regni in generale e singolarmente ri-

(1) *De Civ. Dei,* IV, 7.
(2) *De Civ. Dei,* V, 11.

guardo all'Impero Romano egli ebbe ad affermare esplicitamente più volte, soprattutto nella « Città di Dio », dove, già lo si accennò, confutata nel libro IV l'attribuzione pagana della passata grandezza imperiale agli dei, nel V sostiene, indagandone le ragioni, la dipendenza di esso dalle disposizioni Provvidenziali. Non soltanto, ma, come l'incremento dell'Impero, così sottopone al governo di Dio anche, ciò che ora precisamente c'interessa, la sua decadenza, allo stesso modo che per gli altri domini terreni. Dio concede, nel mondo, il regno ai buoni ed ai cattivi, non però fortuitamente, ma secondo l'ordine delle cose e dei tempi, che, se a noi è sconosciuto, è notissimo a Lui, il quale ad esso non serve, anzi lo regge e dispone. (1) Ai Romani pure il Signore ha pertanto dato il regno, quando e quanto volle. (2) Più esplicitamente, in un tratto del primo dei quattro libri « Sull'accordo degli Evangelisti », venendo anche là a dimostrare, per altro scopo, nulla la pretesa efficacia degli dei circa i regni terreni e quello di Roma, afferma che il Dio unico e vero concede, donandolo o permettendolo, (3) e toglie, in virtù di giudizio a noi occulto, il regno temporale a chi vuole e finché vuole, in conformità al predestinato ordinamento dei secoli. Perciò, davanti alle calamità di quei tempi, se una mente che le riguardasse con un criterio semplicemente umano e positivo poteva stimarne la portata tale da produrre in breve la distruzione dell'Impero, una coscienza cristiana doveva rattenersi da una simile illazione e riconoscere la possibilità anche di un esito diverso, sapendo che quei colpi, per quanto gravissimi, non avrebbero mai cagionata la rovina dell'Impero ove fosse disposizione della Provvidenza che esso rimanesse.

Appare quindi escluso che Agostino ritenesse prossima ed inevitabile la caduta dell'Impero.

A chiarire ed approfondire viepiù questo punto ragguar-

(1) *De Civ. Dei,* IV, 33.
(2) *De Civ. Dei,* V, 21.
(3) *De consensu Evangelistarum libri* IV, I, 19.

devole viene in acconcio quanto egli ebbe ad esporre nella discussione epistolare tenuta con Esichio intorno al tempo della fine del mondo.

Rispondendo nell'Epistola CXCVII ad una lettera di Esichio, Agostino dichiara di non osar pronunciarsi circa l'epoca dell'avvento di Cristo giudice alla fine del mondo, ed esprime l'avviso che nessuno dei Profeti l'abbia precisata e che ci si debba piuttosto attenere alla sentenza del Vangelo: Niuno può conoscere i tempi che il Padre pose in suo potere, e che le parole di Cristo: Sarà predicato il Vangelo per tutto il mondo a tutte le genti e poi verrà la fine, se danno modo di argomentare con sicurezza che prima di tal predicazione universale essa non si compirà, non ci permetterebbero, nemmeno dopo diffuso il Cristianesimo per il mondo intero, di computare entro qual periodo, a cominciar d'allora, sarà la fine. E termina confessando la propria ignoranza dell'epoca in questione. (1)

Ci fu tra le agostiniane conservata anche la lettera di Esichio (CXCVIII) in risposta a questa di Agostino e occasione a sua volta di una più ampia replica da parte di lui. Esichio, recati molti testi della Scrittura, riconosce egli pure l'incapacità per l'uomo di determinare il tempo della fine, ma ritiene che se ne possa arguire l'approssimarsi dai segni che la debbono preannunziare, e che ciò sia bene perché così gli uomini possono prepararvisi. E riflettendo alle condizioni del presente, crede manifestantisi ormai i segni colà predetti: dominazione delle genti in Gerusalemme, fenomeni nel cielo e soprattutto le tribolazioni che attualmente affliggono ed umiliano in ogni patria ed in ogni luogo la società umana. La predicazione universale poi reputa già operata dagli Apostoli, e, per l'appoggio prestato alla causa del Cristianesimo dagli imperatori e dai re ad esso convertitisi, ormai penetrata dovunque la Religione di Cristo. (2)

A questa ripresa Agostino rispose esaurientemente nel-

(1) *Ep.* CXCVII, 1-4-5.
(2) *Ep.* CXCVIII, 5-6.

l'Epistola CXCIX, assai più lunga della sua prima e che si può considerare come un vero trattatello, da lui stesso intitolato: « Sulla fine del secolo ». (1) Tralasceremo di seguire la minuta disquisizione che egli vi fa dei passi Scritturali citati da Esichio e di altri recati da lui stesso a convalidamento delle proprie opinioni, ed accenneremo solamente ai concetti essenziali, indugiandoci poi su quei tratti che si mostreranno in misura maggiore pertinenti allo studio che stiamo facendo.

Lo scopo che Esichio avrebbe voluto prefiggere alla predicazione della fine del mondo siccome imminente: di indurre i Cristiani ad approntarvisi aspettando con desiderio la venuta del Signore, Agostino non biasima, anzi elogia, ché l'avvento di Cristo al giudizio finale bisogna bramarlo, ciò che dà molta felicità; ma, osserva, un vivissimo desiderio ne avevano pure gli Apostoli, ai quali tuttavia Cristo aveva affermata l'inettitudine dell'uomo a conoscere la data ultima del mondo. Non è quindi l'annunciare per sovrastante la fine del secolo che faccia amatori dell'avvento di Cristo, bensì l'attenderlo con fede sincera, ferma speranza, ardente carità, vicino o lontano ch'esso sia. Così l'Apostolo ammonì i fedeli di non credere, come alcuno sosteneva, prossimo tale avvento, nondimeno di tenervisi pronti quasi fosse per essere realmente: ciò, infatti, vale anche per l'ultimo giorno di vita di ciascun uomo. Ed allo stesso modo il precetto di vigilare sempre nelle buone opere, non sapendo in qual ora Cristo giungerà, non riguarda quei soli Cristiani che vivranno nel periodo terminale, ma quanti dalla divulgazione del Van-

(1) Si può con sicurezza porre la data dell'*Epistula* CXCIX (e alquanto prima la CXCVII e la CXCVIII) verso il 420, perché in essa (20) Agostino informa che dalla nascita di Cristo al presente sono trascorsi circa 420 anni. Parecchio tempo era dunque già passato dalla presa di Roma nel 410: tuttavia le condizioni dell'Impero non erano migliori. Nel libro XX (5) del « De Civitate Dei », dove egli discorre a lungo del Giudizio finale che è il tema di quel libro sotto altri aspetti però e con altri propositi, fa menzione di questa Epistola « De fine saeculi » ad Esichio, vescovo di Salona.

gelo insino allora passeranno sulla terra, poiché appunto la morte individuale corrisponde per ognuno, per quel che sia il giudizio, alla consummazione del mondo. E se Cristo giudicò non spettare all'intelletto umano la comprensione del tempo di quest'ultima, non volle che dagli uomini si potesse apprendere cosa che loro non giovi conoscere. Quello che invece importa all'uomo di sapere è ch'egli deve stare preparato, costantemente vegliando, affinché l'ora del Signore, a lui sconosciuta, non lo sorprenda, come il ladro sorprende l'addormentato nel cuor della notte. D'altronde la stessa esortazione si spiega facilmente per l'ignoranza in cui si è circa l'ora ultima. (1) Per altra parte, nel Vangelo è detto che già ci troviamo all'ultima ora. Ma niuno sa quanto abbia a durare quest'ultima ora: ché i termini giorno ed ora, nel senso di estremi, risultano adoperati nella Scrittura anche con significazione assai estesa e soprattutto indeterminata. Senza dubbio ci avviciniamo sempre più al termine dell'esistenza del mondo; ed in questo senso si può ripetere a maggior ragione per i nostri giorni ciò che già gli Apostoli dicevano dei propri chiamandoli ultimi, ed ognora più per i giorni dei posteri fino a quelli in cui la fine si compirà: la cui distanza da noi tuttavia non si può assolutamente calcolare. (2)

Indi Agostino passa a discutere un altro punto dell'argomentazione di Esichio intesa a dimostrare che l'età presente va contraddistinta dai segni i quali, secondo la Scrittura, debbono presagire l'approssimarsi della fine del mondo; e primieramente, per quel che riguarda i fenomeni naturali, di cui reca esempi, stima che essi non siano più straordinari di quelli che si ebbero a constatare nel passato. (3) Ma assai più interessante per il nostro tema si fa la sua dissertazione quando viene a toccare di un'altra serie di segni consistenti, al giudizio di Esichio, nelle tribolazioni dei

(1) *Ep.* CXCIX, 1-14-15-16-2-3-4-5-9-6.
(2) *Ep.* CXCIX, 7-17-22-23-24.
(3) *Ep.* CXCIX, 34.

popoli, cioè appunto nei mali temporali e precisamente nei mali derivanti dalle guerre. Ora le guerre, risponde egli, sia pure in diversi luoghi e ad intervalli di tempo, sempre afflissero la terra. Per non attenerci che alle epoche meno remote, chissà quanti di coloro che vissero ai giorni dell'imperatore Gallieno, vedendo la barbarie per ogni verso pervadere le province romane, poterono creder prossima la fine, la quale però non avvenne. Questi mali che l'umanità ora soffre sono comuni tanto alla gente e al regno di Cristo quanto alla gente e al regno del demonio (alle due Città, in altre parole), giacché ne sono colpiti i buoni non meno dei cattivi; laddove, nell'imminenza della fine, stando alle sacre profezie, soli i primi avranno a soffrire ed i secondi al contrario esulteranno. Non solamente la condizione dei cattivi non è tale da preannunciare la prossima fine: non lo è nemmeno la condotta dei buoni, i quali sono ancor ben lungi dal comportarsi nel modo predetto, non usano ancora, cioè, del mondo come se non ne usassero, vivendo assorti nell'aspettazione di Cristo giudice. Anzi, per queste e per altre ragioni, egli preferisce interpretare le preannunciate tribolazioni in senso spirituale e relativamente alla Chiesa sola, che allora subirà delle prove e delle sofferenze tali da sembrarne scossa sin dalle fondamenta e da oscurarne alcuni dei suoi massimi luminari, mentre i gaudenti del secolo nella soddisfazione dei propri peccati esclameranno: Ora è pace e sicurezza. Inoltre, per stimare con sicurezza prossima la fine, bisognerebbe vederli tutti i segni precursori di essa; ma codesto non si può assolutamente sostenere. Ché egli non pensa, come invece Esichio, la predicazione del Vangelo essere stata ormai compiuta dagli Apostoli, e ne trova manifesta dimostrazione nelle innumerevoli popolazioni barbare d'Africa che il Cristianesimo ancora non conoscono affatto. E se è ignoto quando la Chiesa avrà fruttificato diffondendosi in tutto il mondo, non si può nemmeno sapere quando sarà la fine di questo, poiché prima, secondo l'attestazione del Vangelo, essa non sarà. (1)

(1) *Ep.* CXCIX, 35-37-38-39-45-46-47-48-49-50-51.

Agostino termina la sua discussione sulla fine del secolo adducendo l'esempio di tre Cristiani che tutti e tre desiderino e vigilino l'avvento del Signore alla fine: uno però ritenendo questa vicina, un altro lontana, il terzo poi non giudicandola né vicina né lontana. Ed egli ritiene conforme al Vangelo la disposizione di ciascuno dei tre, ma quella del terzo più rispondente allo spirito di esso e l'unica che non possa mai sbagliare né venire smentita; e quest'ultima dichiara di eleggere per sé. (1)

Vedemmo in Agostino l'espressione di concetti che paiono indici di una tendenza a riguardare i mali temporali presenti siccome segni rivelatori della prossima fine del mondo; ma anche l'espressione di altri concetti che sembrano al contrario palesare una tendenza a non considerar quelli come tali. Sono quindi due indirizzi di pensiero opposti. Sarebbe certamente desiderabile poter trovare ancora nelle sue pagine una spiegazione la quale superi questo contrasto in una nuova visione; ma la conclusione su questo punto della dottrina agostiniana: i mali temporali in correlazione col problema della fine del mondo, non si richiede al progresso della nostra ricerca. Osserviamo tuttavia che le frasi indicatrici della prima tendenza appaiono gettate incidentalmente e a proposito di altre cose che occupano la mente di Agostino nello scrivere le pagine dove si leggono, e che, invece, nei passi da cui risulta la seconda tendenza egli riferisce l'argomento dei mali temporali propriamente al quesito della fine del mondo. E perciò, allorché gli vien posto innanzi netto il problema: se i mali temporali del suo tempo significhino che il mondo stia per finire oppure no, egli risponde negativamente. Ove si volesse dunque scegliere tra l'una e l'altra tendenza quale sembri più verosimilmente interpretare il reale pensiero di lui sulla questione, sarebbe più prudente accedere alla seconda di esse. Quanto poi a spiegare la prima come effetto di una subitanea e immediata e quindi non riflessa impressione avuta da lui vedendo e risentendo

(1) *Ep.* CXCIX, 53-54.

accadere a sé d'intorno quelle calamità, è meglio che non ci azzardiamo, tanto più che ciò non è necessario.

L'indagine nostra richiede invece di precisare, se possibile, il rapporto tra i mali temporali e la fine dell'Impero Romano, rapporto non implicitamente compreso in quello tra i mali temporali e la fine del mondo poiché Agostino potrebbe ritenere imminente la fine dell'Impero pur non ritenendo tale quella del mondo. Ritorniamo perciò a quel tratto della dimostrazione di lui contro le opinioni di Esichio dove discorre delle afflizioni presenti, cercando la risposta al suddetto quesito.

Probabilmente alle trascorse vicende dell'Impero, come quelle toccategli al tempo dell'imperatore Gallieno, vicende, cioè, che dell'Impero avevano minacciata l'esistenza, ma non l'avevano tuttavia distrutta, egli pensava quando, nella « Città di Dio », ne asseriva possibile la restaurazione dopo le afflizioni presenti e, nei Sermoni per il sacco di Roma, ciò affermava anche possibile. Di questa contingenza, dichiarata possibile e probabile, si era avuto già un insigne esempio quando pure le condizioni dell' Impero non erano state men gravi che adesso. Facilmente un pensiero come il suo, che non restasse chiuso nella constatazione degli avvenimenti immediati né da questi si lasciasse troppo influenzare, poteva, mirando con calma la realtà, addivenire ad un tal parere. Ed è il parere appunto che con più chiarezza egli riafferma poco appresso, ammonendo che col giudicare le calamità attuali del mondo estreme e somme sì da crederle sintomi di non lontana fine per esso si provocherebbe la derisione degli avversari, i quali dalla storia hanno appreso quelle stesse cose e assai più gravi essere spesso accadute al mondo anche anteriormente al primo avvento di Cristo. (1) Agostino, è vero, reca l'esempio dei passati disastri dell'Impero non interessandosi delle sorti di questo, ma del problema propostogli da Esichio. Nondimeno tra le due questioni vi è attinenza, non solamente perché fattori del

(1) *Ep.* CXCIX, 39.

decadimento e quindi anche, se mai, della catastrofe erano quegli stessi mali temporali che là si trattava di interpretare oppure non come segni di una prossima consummazione del mondo, ma altresì e più perché quei mali, che per non essere nuovi e straordinari (1) non gli apparivano tali da caratterizzare la fine del mondo, per le medesime ragioni non potevano apparirgli tali da preannunciare e produrre entro breve periodo la caduta dell'Impero di Roma. Così, sulla constatazione degli stessi fatti: le calamità presenti nulla più sono se non la ripetizione di consimili casi verificatisi nelle epoche antecedenti e non vi ha quindi motivo per reputarle decisive nei loro effetti di distruzione, si fondano i suoi criteri tanto della rimozione della fine pel mondo quanto della possibilità anzi probabilità della sopravvivenza dell'organismo imperiale alle traversie attuali. E si può, in certo senso, dire che, pur rimanendo distinte le due questioni di guisa che l'una può avere una conclusione indipendentemente dall'altra e differente rispetto a questa, egli consideri entro il problema della fine del mondo, quasi in un quadro più grandioso, ancor quello della fine dell'Impero Romano. Per altro, ciò spiega pure come, ove non si voglia ritenere per sicura la soluzione al primo di essi portata nella discussione con Esichio, non venga infirmata dalla tendenza contraria la risposta esplicitamente da Agostino data al secondo problema.

Ma è ancora a considerarsi un altro testo. Nella Enarrazione II sul Salmo XXVI, egli discorre delle due Città, ed in quella terrena, designata con l'appellativo di Babilonia, colloca il regno terreno e quella cosa pubblica che, aggiunge rivolto ai suoi uditori, voi ora vedete invecchiare

(1) E tali li giudica al punto che ritiene dover l'umanità venire afflitta da stragi ad intervalli di luogo e di tempo; bisogno che evidentemente si fonda per lui su quelle ragioni morali che ormai conosciamo, e che nei mali temporali e sin nelle guerre gli fanno scorgere una finalità ed una disposizione della Provvidenza. Così, ad esempio, nel libro II (3) del « De Civitate Dei ».

e diminuire. (1) Parla della Città di questo mondo in generale e non fa nemmeno il nome di Roma e non dice perché venga meno ora lo stato che in quella si trova. Ma non si saprebbe come intendere questo passo senza scorgervi un riferimento all'Impero Romano ed alle avversità di quei tempi, segni della sua decadenza; e ciò anche trascurando il rapporto in cui Agostino mette Roma rispetto alla Città terrena.

Quanto all'accordare questa nuova asserzione di lui con quell'altra sua che l'Impero non sia ancora prossimo alla propria fine, ripensiamo a quel paragone, che altre volte considerammo, fra le attuali condizioni del mondo e quelle della vecchiaia dell'uomo. Esso può suggerirci una spiegazione tale che eviti l'apparente contrasto fra i due concetti. Egli vede nelle condizioni del mondo ai suoi tempi, e nulla vieta di credere che in esse contempli pure quelle dell'Impero quale allora si trovava, un'analogia con lo stato di salute di un uomo vecchio: la similitudine porta dunque che egli concepisca le afflizioni presenti non altrimenti dagli acciacchi che accompagnano la vecchiaia. Ora, come le afflizioni di questa riguardate volta per volta non significano senz'altro e decisivamente la morte immediata dell'individuo perché solite, così è naturale ritenere ch'egli pensasse che le calamità d'allora, esse pure solite all'Impero non meno che a tutto quanto il mondo, non dovessero per sé significarne la catastrofe immediata. In tal modo si comprende che egli potesse non riputarla ormai prossima ed inevitabile. Però i malanni della vecchiaia, indebolendo costantemente l'organismo, sempre più l'avvicinano alla morte: allo stesso modo Agostino doveva quindi, seguendo la portata del suo paragone, ritenere che i mali temporali avvicinassero l'Impero, e così il mondo, alla fine. Ed è ben presumibile che egli giudicasse la fine dell'Impero, se non imminente ed inevitabile allora, nemmeno non molto lontana. Il che non

(1) *In Psalmum* XXVI *Enarratio* II, 18.

nega né contraddice la conclusione da noi in precedenza argomentata, bensì la integra, pur attenuandola.

Ma non è questa la conclusione per il nostro studio più importante su tale argomento: a noi anche più del fatto che Agostino ritenesse non imminente la caduta dell'Impero Romano importa di fare un'altra constatazione.

Quel rammarico per il mancare di Roma imperiale, che le opinioni di Agostino relative ai mali temporali non ci palesò, poteva e doveva, se egli l'avesse provato, a maggior ragione manifestarsi nella sua discussione sui mali temporali in rapporto coll'esistenza dell'Impero; e tanto più ciò vale in quanto il passo da ultimo ponderato non ci permette di dubitare che egli abbia avvertita la decadenza di esso. Eppure, nemmeno a questo proposito, nulla trovammo che ci permetta anche di soltanto presumere, ma con ragionevolezza, in lui un tale rammarico. Non mai Agostino, nelle pagine che abbiamo scorse, esprime pensieri od accenti di rincrescimento per il venir meno dell'Impero come tale, per il tramontare della grandezza della sua metropoli, per il perdersi della qualità, per dir così, di Roma imperiale.

Vero è che vi ha un punto in cui, comunicate le riflessioni le quali lo inducono nell'opinione che probabilmente per l'Impero non sia ancora suonata l'ultima ora, egli aggiunge che, perciò, non è il caso di disperare. (1) Ma sarebbe temerarietà voler conchiudere da questa sola espressione che Agostino si conforti sperando e tale speranza, tale conforto cerchi di comunicare a coloro cui dirige le proprie parole, che abbiano a mantenersi e consolidarsi i valori, diremo imperialistici, riassunti e simboleggiati nella grande frase: Impero Romano; la quale speranza indicherebbe in lui anche il rimpianto dello scapitare di quei valori e per conseguenza l'adesione ancora della sua stima

(1) « Quamquam Romanum imperium adflictum est potius quam mutatum, quod et aliis ante Christi nomen temporibus ei contigit, et ab illa est adflictione recreatum, quod nec istis temporibus desperandum est. Quis enim de hac re novit voluntatem Dei? » (*De Civ. Dei,* IV, 7).

e del suo sentimento ad essi. L'espressione è indeterminata quanto al senso e, ad ogni modo, insufficente per basarvi sopra una conclusione, mentre le opposte argomentazioni negative si appoggiano su documenti ben più numerosi, ragguardevoli ed espliciti. Riandiamo le opinioni di lui intorno ai mali temporali, e potremo desumerne varie interpretazioni per l'espressione suddetta senza uscire dal campo di idee colà circoscritto.

Anzi, ben riflettendo, ci accorgiamo che il problema della fine di Roma, nell'aspetto che più attrae l'attenzione di Agostino, si sposta, si trasforma, diventa altro.

Ricordiamo la risposta data da lui, nei Sermoni per la presa di Roma, a coloro che gridavano, rimproverandone il Cristianesimo: Roma perisce! Roma, così rispondeva egli, non perirà se non periranno i Romani, e questi vivranno se si convertiranno alla Religione di Cristo. (1) Sia che nella propria querela coloro che là egli confuta o consola si lamentassero e protestassero soltanto per la fine materiale di Roma e per i mali conseguenti di necessità da una simile devastazione, sia che essi lo facessero invece per la catastrofe dell'Impero Romano, o sia anche, ciò che sembra più verosimile, per l'una e l'altra ragione insieme, non risulta che alcuno di tali motivi mandi un riflesso nella mente, un'eco nel cuore di lui. Nella sua risposta, al contrario, i danni e le sofferenze temporali vengono posti in non cale, l'ideale e l'affetto di Roma non lasciano nemmeno traccia. Non a Roma stessa, come già a suo luogo si osservò, egli bada, ma a coloro che l'abitano; e questi, non quali Romani, ma allo stesso modo che gli abitanti di qualsiasi altra plaga della terra considera, cioè semplicemente come uomini; e per loro morte intende sola la morte del peccato, la morte eterna. Anche qui gli unici interessi che appaiono ispirare le sue parole sono dunque quelli morali e sovrannaturali.

(1) « Forte, Roma non perit, si Romani non pereant. Non enim peribunt, si Deum laudabunt: peribunt, si blasphemabunt. Roma enim quid est, nisi Romani? » (*Serm.* LXXXI, 9).

Un nuovo argomento, che indica in quest'altro ordine di idee la ragione per cui Agostino propenda a non giudicare imminente la fine di Roma ed in qual senso tal fine egli piuttosto intenda, ci porge il « Sermone sull'eccidio dell'Urbe ». Ivi riferisce il fatto straordinario accaduto non molto tempo addietro in Costantinopoli, regnando Arcadio: un fenomeno meteorologico, dopo aver minacciato di rovina la città e gli abitanti, si dileguò senza recar danno né a questi né a quella. (1) Perciò egli pensa che Dio abbia voluto in tal modo atterrire la cittadinanza per revocarla dalle sue colpe inducendola, come in realtà avvenne, a far penitenza: e analogo al caso di Costantinopoli ritiene quello recente di Roma, dove moltissimi si salvarono; e l'afferma, anzi che perduta, corretta da Dio. (2) Ora, il fatto stesso ch'egli inclinava ad attribuire alle afflizioni di Roma un fine Provvidenziale di emendazione lo doveva portare a ritener probabile la sopravvivenza di essa, se non nelle mura, nei suoi abitanti, poiché la correzione tende alla vita di coloro su cui si esercita affinché questi possano praticare la virtù che insinua. Ma, se così, qui pure si tratta, non di Roma impe-

(1) *De Urb. exc. Serm.*, 7.

(2) « Quid dicemus? Utrum ista ira Dei, an potius misericordia fuit? Quis dubitet misericordissimum patrem corrigere voluisse, et terrendo, non perdendo punire, quando nihil hominum, nihil domorum, nihil moenium tanta impendens praesens calamitas laesit? Prorsus sicut solent manus erigi ad feriendum, et consternato illo qui feriendus erat, miseratione revocari, ita factum est illi civitati. Verumtamen si eo tempore, quo illa derelicta populus universus abscessit, irrueret vastitas loco, totamque urbem sicut Sodomam nullis saltem ruinis remanentibus perdidisset; quis etiam sic dubitaret quod Deus pepercisset illi civitati, qua praemonita et territa et discedente atque migrante locus ille consumeretur? Sic minime dubitandum est, pepercisse Deum Romanae etiam civitati, quae ante hostile incendium in multis ex multa parte migraverat. Migrarunt qui fugerunt, migrarunt qui de corpore exierunt: multi praesentes utcumque latuerunt, multi in locis sanctis vivi salvique servati sunt. Manu ergo emendantis Dei correpta est potius civitas illa, quam perdita: tamquam servus sciens voluntatem domini sui, et faciens digna plagis, vapulavit multis. » (*De Urb. exc. Serm.*, 8).

riale, non dei Romani come tali, ma semplicemente di uomini peccatori.

La causa che prevale, anzi occupa sola la coscienza, è sempre quella dello spirito, della religione, della virtù, della vita futura, in breve: la causa del Regno di Dio.

E l'attuazione di tal Regno non richiedeva assolutamente la conservazione dell'Impero Romano.

V. La questione dei mali morali.

La questione dei mali temporali, di cui sino ad ora in prevalenza ci occupammo, non si presenta tuttavia siccome la più rilevante nel complesso delle considerazioni che Agostino ebbe ad esplicare a proposito della decadenza dell'Impero Romano. Lo dinota il fatto stesso che egli lasciò ad Orosio di approfondire tal questione, per convincere con l'argomento grossolano dell'esempio delle calamità antiche le menti grosse della folla avversaria. Già potemmo da lui apprendere che le afflizioni temporali non sono grandi, anzi nemmeno veri mali. Lo dichiara spesso ed esplicitamente egli medesimo. Mali veri sono quelli soli che rendono malvagio l'uomo, mali, perciò, intimi ed immanenti, anzi che accidentali ed esteriori come i temporali, e non del pari comuni a buoni ed a cattivi, ma propri di questi ultimi: tali sono i mali che affliggono e devastano gli animi e consistono nei costumi. Essi vanno dunque giudicati gli unici o per lo meno i massimi mali, essi sono sopra tutti da evitarsi. (1)

(1) « Iam satis dictum arbitror de morum malis et animorum, quae praecipue cavenda sunt, nihil deos falsos populo cultori suo, quo minus eorum malorum aggere premeretur, subvenire curasse, sed potius, ut maxime premeretur, egisse... Haec enim sola mali deputant mala, quae non faciunt malos, nec erubescunt inter bona, quae laudant, ipsi mali esse qui laudant, magisque stomachantur, si villam malam habeant, quam si vitam, quasi hoc sit hominis maximum bonum, habere bona omnia praeter se ipsum. » (*De Civ. Dei,* III, 1).

È evidente che questo criterio di lui contrasta a quello dei suoi avversari, che i temporali soltanto reputavano mali e non gli altri che anzi avevano a diletto. Ma Agostino non si limita a simili affermazioni: sempre discutendo della decadenza dell'Impero Romano, nella « Città di Dio » egli discorre sui mali dei costumi romani, anche con più cura ed insistenza di quanto abbia fatto per le romane calamità. Ecco una nuova questione sorgere così nel pensiero di lui rivolto alla decadenza dell'Impero, questione che l'occupa più di quella finora trattata, e che, come già quella qualificammo dei mali temporali, possiamo denominare dei mali morali. Lo studio di essa, che ora intraprenderemo, riuscirà per noi di un interesse anche maggiore che lo studio compiuto nei capitoli precedenti e gioverà inoltre a meglio lumeggiarlo. Anche qui si offriranno alla nostra attenzione vari aspetti, la correlazione dei quali al tema propostoci richiederà che ci poniamo e, se possibile, risolviamo altri quesiti.

Sempre allo scopo di persuadere della vanità del culto degli dei quanto alla preservazione dai mali, Agostino addita nel passato di Roma pagana anche dei mali morali, e lo fa nel libro II, prima, cioè, di trattare dei mali temporali, traendone materia ad una questione di maggior momento. Codesto potrebbe forse a tutta prima stupire ed anche far pensare, ove non si comprendesse subito il nesso che vi ha nella mente sua fra questa dimostrazione ed i mali temporali su cui vertevano le proteste pagane, che egli introduca a tal punto una disquisizione fuor di proposito, invece di rispondere a ciò che realmente portava l'obbiezione degli avversari. E per vero, replicando, egli parla di cose diverse da quelle che intendevano essi: non già che li fraintenda o dimentichi le loro querele, ma, confutandole, ne prospetta i motivi da un punto di vista differente, anzi diametralmente opposto.

È precisamente questo suo contrario punto di vista che a noi importa soprattutto di precisare, per acquisire più esatta e compiuta nozione, che non ci permetta lo stadio attuale

della nostra indagine, del modo di pensare e sentire di lui relativamente alla decadenza dell'Impero Romano. E per determinare la sua visuale, bisogna che analizziamo la dimostrazione ch'egli reca dei mali morali dei Romani, cogliendone i lati, rispetto alle esigenze del nostro studio, più caratteristici e gli elementi essenziali.

Agostino dunque parla diffusamente della corruzione romana, non soltanto del presente, ma altresì delle età precedenti.

Egli conduce la sua dimostrazione sulla scorta degli stessi autori pagani e romani, attenendosi specialmente a Sallustio, ma aggiungendo che analoghe cose dicono anche altri sebbene con arte assai inferiore. E ne conchiude che a tanta depravazione gli dei non rimediarono con precetti morali, anzi, col turpe esempio ch'essi offrivano nella maniera onde venivano dagli uomini raffigurati e massimamente coll'istituzione dei ludi scenici da essi insinuata tra quelli (si badi che Agostino scorge negli dei l'azione seduttrice dei demoni mascherantisi in divinità), la favorirono, autorizzarono e quindi accrebbero.

Tale è per lui lo scopo precipuo, rispondente al fine ed all'indole generali della « Città di Dio »; ma a noi, non questo, bensì altri aspetti interessano, sia pur secondari, che l'argomento dei mali morali di Roma assume attraverso alla trattazione ch'egli ne fa.

Egli pone a base del proprio ragionamento, quasi postulato, un concetto che attesta di desumere da dottissimi autori latini: che, cioè, per effetto dei mali costumi la cosa pubblica perisce anche restando intatte le mura della città; (1) criterio sul quale egli insiste, palesando in ciò una delle caratteristiche della propria arte polemica, che è di vincere, per così dire, gli avversari colle loro stesse armi. Dopo di che, per far intendere meglio la antichità e la gravità della corruzione romana, reca il giudizio di Sallustio: presso i primitivi Romani essere stati il giusto ed il buono in vi-

(1) *De Civ. Dei*, II, 16,

gore non più per forza di legge che per virtù di natura. (1) Ma tosto accenna a parecchie iniquità commesse in Roma sin da quei tempi remotissimi che Sallustio ha così elogiati, a cominciar dal ratto delle Sabine, e soggiungendo poi di avere a fastidio il ricordare molte altre cattive azioni. Dietro la guida dello stesso storico pertanto, e ad un tempo contro la sentenza di lui, egli prosegue indicando la corruttela apparire in Roma sin quasi dall'inizio di questa ed esplicarsi con disastrosi effetti sulle pubbliche vicende. (2) Dopo di aver dimostrato quanto in realtà dal giudizio dello storico fossero, per confessione del medesimo, disformi i Romani già in antico, ai primordi della Repubblica, egli si domanda quale si debba supporre la cosa pubblica Romana più tardi, quando, ancora secondo la stessa autorità storica, dopo la caduta di Cartagine (ché al timore di Cartagine finché questa stette minacciosa, e già prima alla paura di Tarquinio Superbo dopo la sua espulsione, Sallustio attribuiva la buona condotta morale dei Romani in quei tempi), essa cominciò a cambiare di ottima in pessima, dapprima con lentezza, poi a precipizio. (3) Qui, tornando al giudizio di Sallustio sul pervertimento dei Romani, avverte quanti non prendono in considerazione la sentenza di quello perché non badano se non a che lo stato continui a consistere non curandosi affatto se anche i pessimi ed esiziali costumi lo rendano marcio e lo ricoprano di onta, che Cicerone sostenne essere la cosa pubblica Romana, quando per l'appunto tale l'ha descritta Sallustio, non soltanto depravata, ma ormai del tutto perita e scomparsa. (4) Ma queste parole di Agostino e ciò ch'egli in seguito dice allo stesso proposito richiedono che ci arrestiamo a riflettervi sopra alquanto.

Già notammo un'apparenza di contrasto nel fatto che Agostino replicasse agli avversari obbiettando loro i trascorsi

(1) *De Civ. Dei*, II, 17.
(2) *De Civ. Dei*, II, 17.
(3) *De Civ. Dei*, II, 18.
(4) *De Civ. Dei*, II, 21.

mali morali di Roma, mentre essi si lagnavano dei presenti mali temporali di quella. Qui pare aggiungere, valendosi di una sentenza ciceroniana, che a cagione precisamente dei mali morali che l'afflissero in passato la cosa pubblica Romana è già da gran pezza estinta. Sembra quindi ch'egli opponga alla decadenza politica dell'Impero una sua decadenza, anzi, secondo il significato letterale dell'espressione che usa al riguardo, una sua caduta morale. E che così intenda lo dimostrerebbe anche col riputare incoerente che i Pagani incolpino il Cristianesimo delle attuali calamità, laddove agli dei non imputano i guasti costumi.

Senza dubbio, e già l'abbiamo rilevato, egli considera i mali morali allo stesso modo in cui lo osservammo considerare per lo più i mali temporali, per sé soli, semplicemente come mali, e perché dell'animo, più gravi di quegli altri delle cose esteriori, e rispetto ad essi, i veri mali. Non si può tuttavia dire che li riguardi prescindendo affatto dalla decadenza dell'Impero; anzi tale decadenza pone a conseguenza di essi. Ció che bisogna determinare è come egli giudichi la decadenza morale interiore della cosa pubblica Romana più grave della esteriore e politica, e se la ritenga per la vera decadenza dell'Impero Romano, a confronto della quale l'altra decadenza appaia priva di importanza o quasi. Sarebbe supposizione indegna di Agostino ed inverosimile quella che egli risponda agli avversari non esser vero che il Cristianesimo abbia cagionato il declino dello stato Romano per la semplicissima ragione che già prima della sua predicazione esso era perito. Agostino era mosso, nella lotta di idee che sostenne nella « Città di Dio » come in tutta l'opera sua, da ragioni troppo grandi e potenti perché cercasse di trarsi d'impaccio con siffatti cavilli. Fosse pure perito moralmente lo stato Romano già da tempo, esisteva tuttora alcunché denominato l'Impero Romano che appariva vessato da molte e gravi calamità e sembrava realmente fosse per mancare; e poiché a questa decadenza si riferivano le querele e le accuse dei Pagani, da questa, semplicemente come fatto e comunque poi giudicandola, non

poteva egli astrarre nella propria confutazione. Procuriamo dunque di dare al pensiero di Agostino su questo argomento un' interpretazione più profonda e più elevata.

Va considerato meglio il modo ond'egli si vale della sentenza di Cicerone, che desume dai dialoghi di questo circa la cosa pubblica. Sopra questi libri, e particolarmente sul terzo, parecchio s'intrattiene.

Fra la trattazione teorica che Cicerone fa del concetto di cosa pubblica e la descrizione storica delle condizioni morali dello stato Romano quale egli ha precedentemente riferita da Sallustio pone un nesso: Cicerone, nella finzione scenica del dialogo, ha attribuita tale sentenza a Scipione, il distruttore di Cartagine, ad un personaggio, cioè, vissuto in epoca nella quale, secondo che narra Sallustio, già si prevedeva che la cosa pubblica Romana, a causa della propria corruzione, stava per estinguersi. (1) Fatta questa osservazione, espone per qual via la disputa abbia condotti gli interlocutori a risolvere (nel III libro dell'opera) la questione seguente: dimostrare, non soltanto come sia falso che la cosa pubblica non si possa reggere senza offendere altrui, cosa che già allora tra il volgo si asseriva (sembra in questa nota, che Agostino aggiunge, di sentire un accenno all'obbiezione di Volusiano), ma anzi come essa non possa reggersi senza una somma giustizia. (2) Avendo, per bocca di Scipione, definito la cosa pubblica essere cosa del popolo, e per popolo intendersi una moltitudine d'uomini, non associati semplicemente, ma per consenso di diritti e per un comune interesse, Cicerone argomenta che fuori della giustizia non possa darsi popolo, e quindi nemmeno cosa del popolo, cioè cosa pubblica. (3) Quando dunque, conchiude Agostino, la repubblica Romana si trovava ad esser quale la descrisse Sallustio, in realtà non si era trasformata in pessima ed esiziale, come egli la

(1) *De Civ. Dei,* II, 21.
(2) *De Civ. Dei,* II, 21.
(3) *De Civ. Dei,* II, 21.

giudicò, ma, come invece risulta manifesto da codesta discussione intorno alla cosa pubblica tenuta da uomini che erano tra i principali di essa a quei tempi, non sussisteva più affatto. (1)

Ciò che Agostino scrive in queste pagine dinota pertanto ch'egli accetta la conclusione derivante dall'applicazione del concetto ciceroniano di cosa pubblica allo stato Romano: che esso, come cosa pubblica, fosse scomparso in tempi anteriori d'assai a quelli cristiani; tale affermazione, inoltre, egli ripete più volte, con forza; (2) di più, manifesta l'intenzione di provare, in altro luogo dell'opera, come anzi, secondo lo stesso criterio di Cicerone, non sia mai esistita una cosa pubblica Romana, perché mai nello stato Romano si ebbe la vera giustizia, la quale soltanto si trova in quella cosa pubblica di cui è fondatore e reggitore Cristo e che i Cristiani preferiscono chiamare la Città di Dio. (3)

Ma non perciò noi dovremo credere che senz'altro ed assolutamente Agostino affermi non esistere ai suoi giorni uno stato Romano, il quale potesse venir meno. E che così non si debba conchiudere egli stesso assicura già in questo tratto della « Città di Dio » col fare una riserva a simile conclusione, (4) e meglio in alcuni capitoli del libro XIX, dove riprende precisamente e compie lo svolgimento ulteriore, qui tralasciato, della medesima questione. (5)

In questo libro, venendo a trattare della debita fine delle due Città, discorre sui fini dei buoni e dei cattivi, usando la parola fine nel duplice senso di finalità e di esito, comprendendo quindi sia ciò che i buoni ed i cattivi si propongono a scopo delle loro azioni sia ciò che essi conseguiranno in conformità delle loro opere: il bene sommo od il sommo male, la felicità o l'infelicità, così riguardo alla vita

(1) *De Civ. Dei,* II, 21.
(2) *De Civ. Dei,* II, 21-22.
(3) *De Civ. Dei,* II, 21.
(4) *De Civ. Dei,* II, 21.
(5) *De Civ. Dei,* XIX, 21-23-24.

presente come riguardo a quella d'oltretomba. (1) Il procedere di tale argomento gli offre l'opportunità di escutere brevemente la questione messa in campo sin dal secondo libro, ma non esaurita.

Riprende le definizioni di Cicerone circa quel che sia la cosa pubblica per sé e in rapporto con l'idea di giustizia, e meglio le esplica; indi ne deduce che, se ciò è vero, non esistette mai una cosa pubblica Romana: infatti non fu giustizia, non fu, in altri termini, un assegnare a ciascuno quanto gli vien dovuto, l'aver sottratto, come avvenne tra i Romani per effetto del culto pagano, l'uomo stesso a Dio, suo autore, e datolo in balia dei demoni; (2) ché, del resto, la Città degli uomini i quali non obbediscono e non sacrificano a Dio solo, e quindi nemmeno non comandano in rettitudine e fede coll'animo al corpo e colla ragione ai vizi, manca della vera giustizia. (3)

In ultima conseguenza, questa conclusione, applicata al caso dei Romani, significherebbe che veramente una cosa pubblica Romana non sia mai esistita. Ma Agostino è, su tal punto, di avviso differente. E qui tosto, come già aveva avvertito nel libro II, non lascia che il lettore abbia a ritenere da lui in realtà tratta ed accettata una simile deduzione. Avanza, siccome più probabile, una propria, diversa definizione di popolo, secondo cui per popolo s'intende una moltitudine razionale associata in concorde comunanza delle cose ch'essa ama. Perciò si può chiamar popolo anche una moltitudine priva di giustizia, purché essa abbia degli affetti comuni, anche perversi; e si può conoscere qual sia un popolo osservando quali cose esso ami, tanto migliore o peggiore giudicandolo quanto buoni o cattivi si riconoscano i suoi affetti. E la definizione si conviene a qualsivoglia gente. (4) Secondo essa, aggiunge espressamente, il popolo

(1) *De Civ. Dei*, I, 28.
(2) *De Civ. Dei*, XIX, 21.
(3) *De Civ. Dei*, XIX, 24.
(4) *De Civ. Dei*, II, 24.

Romano è popolo, e la cosa sua cosa pubblica; e, quali si fossero i suoi affetti e costumi nei primi tempi e nei successivi della sua esistenza, per dimostrar i quali molte volte nei libri precedenti ha ricorso alla storia, non perciò egli direbbe non essere un popolo, non essere una cosa pubblica, finché rimane una qualsiasi moltitudine razionale accomunata in un concorde sentire. (1)

Resta dunque escluso, e da lui stesso, che Agostino abbia negata assolutamente la qualità di cosa pubblica all'Impero Romano del suo tempo.

Ma non si può, per altra parte, non riconoscere la forza delle esplicite affermazioni che nel libro II, a più riprese, egli fa dell'estinzione, ed in senso anche più radicale, dell'inesistenza in passato della cosa pubblica Romana. Non si può ammettere una di queste due opposte opinioni trascurando affatto l'altra: la loro coesistenza richiede che si procuri di recare ad entrambe una spiegazione tale che non neghi l'una per ritenere unicamente la seconda, ma ammettendole ambedue, superi l'apparente contraddizione che vi ha fra di esse. Occorre dunque riconoscere nel pensiero di Agostino, su tal questione, due tendenze. Per l'una, che possiamo designare ideale ed assoluta, basando il proprio ragionamento sull'idea di cosa pubblica quale la fissò la filosofia tra i Pagani medesimi, ed a maggior ragione egli Cristiano sviluppandola e derivandone logicamente le conseguenze, può conchiudere che una cosa pubblica Romana non sia mai esistita. Ma è evidente che egli, allorché pronuncia un tal giudizio, si riferisce all'ideale dello stato, e non già alla realtà storica e presente in cui e secondo cui sussisteva lo stato Romano. Per l'altra tendenza, che denomineremo pratica e moderata, egli, esprimendo un giudizio che in fondo si riduce ad una constatazione di fatto, può attribuire, senza smentirsi, la qualità di cosa pubblica allo stato Romano.

(1) *De Civ. Dei*, II, 24.

E mentre la sentenza negativa poggia sopra la definizione di popolo inteso quale deve essere secondo una norma ideale, quest'altra sentenza si costituisce sulla definizione di popolo considerato quale si trova nella realtà umana anche se non come dovrebbe essere. Infatti, prendendo a punto di partenza il criterio primo ed elementare del concetto di popolo: che si abbia, cioè, non una semplice folla di uomini, ma una quantità di uomini in cui sia un qualche principio di coordinazione; nel primo caso, a comporre il popolo, importa l'accordo nel giusto e nel buono, nel secondo basta la compartecipazione all'affetto ed al possesso di certi valori.

Risolta così la difficoltà ed evitato ogni equivoco quanto alla portata dei giudizi di Agostino sullo stato Romano, rimane a spiegarsi la ragione per cui la prima delle suddette tendenze venga ad innestarsi in questo punto della confutazione ch'egli fa contro i Pagani: perché, in altre parole, in questi capitoli del libro II della « Città di Dio » additi la morale caduta, non solo decadenza, della cosa pubblica Romana, dandole per di più tanto rilievo.

Quando domanda agli avversari perché mai gli dei non provvidero con precetti morali a che, per i cattivi costumi (mentre, se già allora fosse prevalso il Cristianesimo, costoro li avrebbero ad esso attribuiti), non avesse a perire la cosa pubblica Romana, (1) egli non intende già di invertire la questione e far dimenticare l'addebito fatto al Cristianesimo, col rivolgere l'attenzione altrui sopra altra, più grave colpa di cui egli stesso accusa il Paganesimo; non vuole certamente, lo si ripeta, far prevalere la propria causa e trarsi d'impaccio con un espediente abile, ma, se mai, poco coerente e non guari a proposito. La ragione è ben più grande. La decadenza e caduta morale della cosa pubblica Romana Agostino le colloca (il fatto è troppo evidente perché lo si debba ancora documentare) nell'ambito dei mali morali; o più esattamente, tal decadenza consiste nelle medesime

(1) *De Civ. Dei,* II, 19-21-22.

afflizioni morali dello stato Romano. Partecipa quindi di tutto ciò che i mali morali, in se stessi considerati, sono per Agostino. Ora, i mali morali egli li giudica, in confronto dei temporali, non solo come massimi, ma, in certo senso, come gli unici che siano veramente mali. Così la decadenza morale è per lui la vera decadenza dello stato Romano, e di essa perciò si occupa più a lungo e con più zelo, più diligenza di quanto non faccia per la sua decadenza esteriore, a cui non dà quasi importanza; tant'è vero che, quando egli, sebbene l'abbiam visto riguardare i mali temporali per lo più in sé soli, si pone il quesito, se essi siano per produrre oppure non la fine prossima dell'Impero, vi dà, come sappiamo, una risposta senza manifestare un interesse per il consistere ed il perdurare di quello nella qualità d'Impero. Tra le due decadenze Agostino fa dunque la stessa differenza che tra la serie dei mali temporali e quella dei mali morali.

Ma dallo studio dei mali morali dell'Impero, come già da quello dei suoi mali temporali, quali Agostino li considerò, non si può in alcun modo probabile arguire ch'egli abbia deplorato il deperire di Roma imperiale, ed in tale deplorazione abbia dato prova di un patriottismo angustiato.

Non potrebbe, tuttavia, darsi ch'egli avesse avvertito anche una decadenza politica, per dir così, distinta dalle due altre, ma partecipe ad un tempo del genere di ambedue, della prima in quanto riguardi il diminuire del dominio Romano ponendo in causa gli interessi in esso rappresentati e non semplicemente il quesito della prossimità di una fine, della seconda in quanto in tal diminuzione contempli un venir meno di valori spirituali, in cui Agostino avrebbe rimpianto le sventure ed il perire della patria, dell'Impero Romano? Questa domanda ci deve trattenere dal credere senz'altro che egli non abbia posto mente alla decadenza politica dell'Impero.

Bisogna quindi, prima di accedere ad una simile conclusione, ricercare e discutere parecchio ancora: e cioè, se Agostino abbia prospettati i mali morali di Roma anche come

condizioni fautrici del suo declino, se, in altri termini, abbia, nella « Città di Dio », dimostrata la decadenza morale di Roma per spiegarne quella politica indicandovene le cause; ed inoltre se, dato ch'egli non si limita ad una esposizione dei mali costumi Romani, ma li condanna con forza, ed inculca con ardore ed insistenza le virtù ad essi contrarie, l'abbia fatto per incitare i Romani a ravvedersi della loro antica corruzione e per tal modo ovviare alle sue conseguenze funeste alla salute dell'Impero, esercitando così egli stesso un'opposizione e procurando un rimedio alla decadenza di quello ed iniziando un'opera di restaurazione; infine e soprattutto, ove ciò sia in realtà, se egli vi fosse spinto dall'amor patrio verso l'Impero Romano.

Sono ipotesi non arbitrarie, ma giustificate, e subito lo constateremo, dalla lettura di altre pagine agostiniane.

VI. Le ragioni della requisitoria agostiniana contro il pervertimento dei Romani.

Prima di tutto bisogna chiarire se Agostino abbia inteso spiegare, in tutto od in parte, la decadenza politica di Roma dalla precedente sua decadenza morale.

Nel passo già, ad altro scopo, riferito e commentato dell'Epistola CXXXVIII (16) a Marcellino, egli osserva come la cosa pubblica Romana cominciasse a mettersi a male gran tempo prima della venuta di Cristo, tanto che Roma venne da alcuno detta pronta a concedersi al primo compratore; e sulla scorta di Sallustio, dal quale ha riportata la famosa frase attribuita a Giugurta, prosegue a segnare fortemente il corrompersi dei costumi tra i Romani in assoluta indipendenza dal Cristianesimo, affermando che allora cominciò a venir meno il lodevole decoro e la salute dello stato. Tali cose scrivendo egli mira evidentemente a respingere il rimprovero di Volusiano, che dell'attuale scadimento politico di Roma incolpava il Cristianesimo; ma non è del pari manifesto con qual preciso intendimento Agostino esca, a tal

punto, a toccare di questa remota decadenza dei costumi romani: se per dar ragione della presente, oppure se per il semplice fatto che i mali morali gli stanno a cuore, non i temporali. Ad interpretare nel primo modo indurrebbe la considerazione dei termini dell'obbiezione; ma si può, per altro, ricever l'impressione che egli s'attenga all'altro criterio; ed in fondo, questo passo non lascia arguire sicuramente qual sia il suo pensiero a tal riguardo. Infatti non possiamo definire con certezza se quella salute e quel decoro della cosa pubblica di cui fa parola designino realmente la politica consistenza dell'Impero: ché, se ora si può propendere a ritenerlo, quanto più avanti osserveremo potrà farci supporre diversamente.

Tuttavia, l'ipotesi che cerchiamo di verificare trova argomenti più considerevoli e meno incerti nel libro V della « Città di Dio ».

Ivi la disposizione Provvidenziale non riguarda egli siccome l'unico fattore della grandezza e longevità dell'Impero, ma le attribuisce anche alle virtù civili dei Romani. Quest'altra causa pone anzi in uno spiccatissimo rilievo anteponendola, nell'enunciazione del tema del V libro, all'altra. A più riprese, infatti, anche nei libri precedenti manifesta il proposito di indagare (ciò che appunto fa nel V) per quali costumi dei Romani e per qual ragione il vero Dio, in podestà del quale sono tutti i regni della terra, siasi degnato di favorire il costituirsi dell'Impero Romano. (1) A noi non interessa presentemente di ricercare qual spiegazione Agostino dia al problema maggiore, alla disposizione dell'Impero da parte della Provvidenza, bensì in qual modo vegga i costumi dei Romani cooperare agli incrementi di esso.

Egli scorge il movente che ha spinti i Romani sulla via delle conquiste, le quali poi li hanno condotti alla formazione del loro dominio, nell'amor di gloria (sentimento ch'egli riprova, in ogni caso, sia pure con più o men grave condanna).

(1) *De Civ. Dei*, IV, 2; V, *praef.*

Tal passione giudica caratteristica dell'indole collettiva dei Romani, l'aspirazione in essi dominante, il fattore primo del loro imperialismo. E trae la prova e la definizione dalla stessa letteratura romana, specialmente da Sallustio ancora. I Romani amarono ardentissimamente la gloria: per essa vollero vivere, per essa anche non esitarono a morire; comprimendo ogni altra cupidigia sotto la forza di quest'unica ingente. E per la gloria, la patria prima desiderarono indipendente, poscia anche dominatrice. Così il crescere tra loro della cupidigia di gloria portò in conseguenza l'accrescersi del regno. (1) Le arti proprie all'ideale Romano, quelle dell'imperio sui popoli quali ha indicate nei versi di Virgilio che esaltano la funzione imperialista di Roma, aggiunge, i Romani le potevano esercitar tanto meglio quanto più si astenevano dai vizi che sfibrano l'animo non meno del corpo. Con tale virtù dunque, intesa come mezzo al conseguimento della gloria e non fine a se stessa (ciò che egli biasima), essi si resero capaci di ottenere il regno (sebbene, in seguito, avverta che nel tempo in cui Virgilio così cantava e così narrava Sallustio, non più alla gloria, e per essa alle conquiste, si tendeva con mezzi virtuosi, ma con cattivi). Di queste buone arti romane, che possiamo quindi chiamare virtù civili (non però vere virtù, secondo la concezione morale sua, ché la virtù vera non può andar disgiunta dalla vera pietà, dal vero culto, cioè, del vero Dio; e tale essa non è ove serva alla gloria umana), egli dà efficaci rappresentazioni: alla cosa pubblica, alla salute ed alla ricchezza sue posposero la salute individuale e le proprie cose, e provvidero al bene della patria con libertà di consiglio, astenendosi da ciò che secondo le loro leggi fosse illecito e non abbandonandosi né alla cupidigia né alla lussuria. (2)

Per queste buone arti appunto Agostino attribuisce l'Impero Romano al governo della Provvidenza, recandone due

(1) *De Civ. Dei*, V, 12-13-14.
(2) *De Civ. Dei*, V, 12-13-15.

particolari spiegazioni, quantunque avanzi oscuramente qualche altra ipotesi ed aggiunga che, oltre alle ragioni manifeste ad uomo e da lui additate, altre ve ne possono essere superiori al giudizio umano, non essendo questo capace di discutere ciò che di occulto vi ha nell'animo degli uomini e discernere i meriti dei regnanti. La dilatazione e la diuturnità dell'Impero, dice, fu per i Romani la ricompensa terrena (corrispondente perciò alla natura dei loro meriti) delle buone arti di essi: cercarono, serbando tali virtù, la gloria in terra; e l'Impero la procacciò loro ampiamente. Inoltre, con simili esempi fu significato ai Cristiani pellegrini nel mondo che assai più debbono amare la Città di Dio, la patria celeste, per la vita eterna, se tanto già quelli amarono la patria terrena, per la gloria degli uomini. (1) Tale giustificazione dell'Impero Romano è dunque naturale ed insieme sovrannaturale: naturale, in quanto i Romani meritarono e si resero capaci colle loro virtù civili di ottenerlo; sovrannaturale, in quanto per esse Dio loro lo concesse: le due cause si accordano in una sola, armonica esplicazione. E ambedue sono, in tal senso, comunque in grado diverso, importanti: perché i Romani, sia pur virtuosi, non avrebbero potuto conseguire il regno contro la volontà divina, ma se tali non fossero stati, sarebbero mancati i meriti per cui Dio loro lo donò.

Ma allora, non ne deriverebbe che, come i Romani pervennero all'Impero a cagione dei loro buoni costumi, così effetto del pervertirsi di questi sia la decadenza dell'Impero?

Tuttavia Agostino non palesa in alcun modo sicuro ch'egli abbia messa questa dimostrazione in rapporto con quella che ha condotta nel libro II, per rivelare la causa reale del venir meno dell'Impero nell'assenza di quei fattori che dell'Impero stesso avevano procurato l'incremento e la conservazione. Non si può quindi affermare che abbia voluto spiegare la decadenza politica di Roma dalla sua deca-

(1) *De Civ. Dei,* V, 13-15-16-18-21.

denza morale, pur non potendo nemmeno asserire che abbia considerate le due decadenze per estranee affatto l'una all'altra.

Ma, prima di conchiudere negativamente al quesito, dobbiamo ritrattarlo posto in altri termini e fondato su nuovi elementi che un'ulteriore analisi di quanto egli lasciò scritto contro la depravazione dei Romani ci esibirà. Questi veniamo perciò a raccogliere e vagliare.

Anche parlando dei mali morali dell'Impero, come già lo vedemmo fare a proposito dei mali temporali di esso, Agostino, nella « Città di Dio », si riferisce all'avvenimento del 410. Sul finire del libro I, insorge contro quei Pagani, scampati al disastro e rifugiatisi in Africa, i quali ogni giorno frequentavano i teatri di Cartagine smaniando e scommettendo per gli istrioni. Sdegnato da un tal contegno, investe con veemenza l'insana passione, che, più furibonda adesso di prima, li fa agire in tal modo, laddove sin nel remoto Oriente vi sono popoli che piangono e città che hanno preso il lutto per la sciagura di Roma; per modo che alla posterità questa loro condotta potrà riuscire perfino incredibile. Tanta aberrazione attribuisce ad effetto della depravazione romana e massimamente all'istituzione dei turpi ludi scenici, contro i quali assai in questo primo libro e nel seguente discorre, mettendo in rilievo, a condanna anche più grave, la veneranda figura del pagano Scipione Nasica, che l'introduzione di quelli aveva ostacolata non reputando che felice potesse darsi la cosa pubblica quando, pur restando le mura della città, ne rovinassero i costumi. (1)

Ancora egli bolla la corruzione presente e passata dei Romani nel libro II. Li chiama degeneri dai loro antenati, di cui si celebrano con tante lodi le grandi virtù civili, e perciò avversi alla loro gloria; poiché essi hanno resa, a cagione dei propri vizi, peggiore di una rovina quella Roma che i loro antichi avevano generata e cresciuta colle virtù. Essi di tanto sfacelo morale non si curano per nulla: la-

(1) *De Civ. Dei,* I, 32-33.

gnandosi per le calamità dei tempi presenti e accusandone il Cristianesimo, non già il benessere dello stato hanno di mira, ma semplicemente l'allontanamento di ogni cura, l'assenza di tutte le molestie e di tutti gli impedimenti, a fin di abbandonarsi meglio al soddisfacimento delle proprie libidini. Vorrebbero sì la pace, ma non la pacatezza della cosa pubblica cercano nella pace, bensì il massimo della licenza, della soddisfazione, dell'impunità. Essi pertanto, che si lasciarono corrompere dalle prosperità, ma non correggere dalle avversità, comportandosi siffattamente producono da sé a sé medesimi danno quanto loro non ne apporterebbe qualsivoglia nemico esteriore, e concorrono d'altronde in nuocere agli interessi della cosa pubblica. (1) E codesto stato d'animo dei Pagani ritrae con forti espressioni. (2) Non solamente, ma, fatta notare agli avversari l'assenza del soccorso degli dei in tanti e sì grandi mali, vi contrappone la morale del Vangelo, che per tutti quei mali ha il rimedio, cioè il precetto, e che costituirebbe, se venisse praticata, il bene dello stato. Mentre, infatti, i Pagani non saprebbero addurre dalla loro religione un solo comandamento contro tanta corruttela, la Scrittura offre ai Cristiani di tutto il mondo l'eccellenza dei suoi divini ammaestramenti per i buoni costumi. Ora, se tutti nel mondo ad essi conformassero la propria vita: re, principi, popoli, giudici, funzionari, soldati; adolescenti e vergini, giovani e vecchi, uomini e donne, la cosa pubblica starebbe felicemente nella vita sulla terra e quindi passerebbe al regno beatissimo della vita eterna. (3)

La meditazione di questi pensieri fa sorgere davanti alla mente alcune domande, la cui risposta appare d'importanza singolarissima per il nostro studio. Cioè, qual motivo spinga Agostino ad accusare e rimproverare, con parole così fiere ed ardenti, ai Pagani profughi dalla presa di Roma e frequen-

(1) *De Civ. Dei,* II, 2; I, 30-23.
(2) *De Civ. Dei,* II, 20
(3) *De Civ. Dei,* II, 19.

tatori degli spettacoli, la loro noncuranza per la sventura che si è abbattuta su di Roma: se l'amore patrio, quell'amor patrio verso l'Impero Romano di cui indarno cercammo sin qui delle attestazioni sicure, ferito dall'offesa inflitta al-l'Impero nella sua stessa capitale. E poiché considera la miserabile condotta dei rifuggiti pagani come un effetto della ormai antica corruzione morale romana, contro di cui conduce una requisitoria severissima, ed ai Romani depravati oppone l'esempio dei loro più antichi padri i quali fondarono colle proprie virtù il benessere dello stato nelle epoche anteriori, ed infine ritiene che la morale Cristiana è tale da costituire il bene precisamente della cosa pubblica: se egli qui si proponga di indurre i contemporanei Romani, per l'una parte, ad imitare le virtù civili dei loro maggiori e, per l'altra, a convertirsi al Cristianesimo, a praticarne le virtù, affinché possano venirne rifrancate le grame condizioni del-l'Impero pericolante; se voglia, insomma, opporsi alla decadenza di esso, rimediare ai suoi mali interni più gravi per rendere possibile ed efficace l'azione di resistenza contro gli esterni fattori della sua distruzione, incitare ad un'opera di restaurazione imperiale. Ciò sarebbe indizio di amor patrio in lui, e nello stesso tempo logica estrinsecazione di un tal sentimento.

Nelle lettere, già in parte esaminate, a Volusiano ed a Marcellino si trova qualche riscontro con i tratti or ora riportati. Così, nell'Epistola CXXXVII, discutendo dei mali temporali, Agostino accusava i detrattori della Religione Cristiana di aver a cuore che la cosa pubblica si mantenesse, non già sulla stabilità delle virtù, ma nel-l'impunità dei vizi. (1) Ed ancora, nella CXXXVIII, cotali mette a confronto, per farne apparire la dissomiglianza, coi primitivi Romani che la cosa pubblica crebbero colle virtù utili all'incremento ed alla conservazione della Città terrena. (2) Al qual riguardo, un'altra osservazione ci delimi-

(1) *Ep.* CXXXVII, 20.
(2) *Ep.* CXXXVIII, 16-17.

terà il campo dove svolgere la nuova disamina. La tesi del patriottismo di Agostino dimostrato dall'intenzione sua di concorrere alla restaurazione dell'Impero poggia su di un'altra conclusione, che è necessario fissare, per poi argomentarne la verosimiglianza o meno della tesi stessa: sulla condizione che egli stimi le virtù evangeliche, e quindi la dottrina Cristiana, non solo non contrastanti, ma tali da promuovere e produrre esse medesime il ristabilimento dell'Impero Romano e la sua conservazione. In questa corrispondenza egli considerò i rapporti tra la dottrina Cristiana e gli interessi della cosa pubblica: (1) la questione appunto che c'interessa presentemente, e tanto più per il fatto che la difficoltà non veniva da Volusiano prospettata in senso astratto e generale, ma anche e più nel caso concreto dell'Impero Romano, tant'è vero che Marcellino, riferendo l'obbiezione di lui, vi soggiungeva quale conseguente e sottintesa la colpa fatta agli imperatori cristiani del peggioramento delle condizioni politiche. Pare così che questa fosse la circostanza in cui egli era, dai termini stessi della questione che doveva risolvere, veramente condotto a precisare il proprio punto di vista circa la restaurazione dell'Impero Romano ed a manifestare i suoi propositi ed i suoi sentimenti in riguardo.

Come l'abbia trattata osserviamo quindi.

L'obbiezione di Volusiano impugnava la dottrina Cristiana specialmente in rapporto alla difesa militare dello stato (il grande bisogno che allora s'imponeva per la conservazione dell'Impero), giudicandola, per il suo spirito di rassegnazione, di perdono e di mansuetudine, contraria alle rivendicazioni mediante le armi che per la conservazione dello stato si possono richiedere. (2) La confutazione che Agostino ne dà nell'Epistola CXXXVIII mira quindi a dichiarare principalmente le disposizioni della legge Evangelica riguardo all'uso delle armi per la tutela degli interessi politici; ma

(1) *Ep.* CXXXVI, 2.
(2) *Ep.* CXXXVI, 2.

in pari tempo egli esprime anche dei concetti assai rilevanti intorno alle relazioni tra Cristianesimo e cosa pubblica in generale.

Esordisce (come suol fare nelle proprie controversie quando glie ne si porga il destro) col mostrare agli oppositori che essi sono in contraddizione con sé stessi; e domanda loro come mai avranno potuto reggere ed accrescere la cosa pubblica, ciò che realmente fecero, quei Romani egregi, Cesare ad esempio, di cui (segue ancora Sallustio) i loro stessi scrittori dicono preferissero perdonare e dimenticare le offese piuttosto che vendicarsene: norma che, in fondo, si riduce al precetto evangelico di non rendere mal per male, oppugnato da Volusiano. (1) Ma codesto, prosegue, vien esaltato se lo si legge nei loro scrittori; lo si giudica invece pernicioso alla cosa pubblica quando lo si ode dalla predicazione cristiana. Al contrario la pratica di questo precetto avrebbe dato modo agli autori della cosa pubblica Romana di costituirla, consacrarla, consolidarla e crescerla molto meglio di quanto essi seppero. Cosa pubblica, infatti, equivale a cosa del popolo, cioè comune, cosa quindi della città (ritornano le note definizioni); e la città poi altro non è se non una moltitudine di uomini da concordia vincolati. Ora, mentre i Pagani non ricevettero mai alcun insegnamento di concordia dai loro dei, esempio anzi essi medesimi di discordia, di quella discordia per cui in appresso, pervertitisi i costumi, lo stato principiò colle guerre civili a rovinare: non vi ha nessuno, si può dire, anche pagano, il quale ignori quanto tra i Cristiani venga per autorità divina inculcata la concordia. (2) Tale criterio della concordia quale fondamento della costituzione politica Agostino ha manifestato pure nell'Epistola CXXXVII a Volusiano, e l'ha affermato in una concezione altamente filosofica. In questa precedente lettera egli discute di parecchie questioni religiose propostegli da Volusiano in un'altra sua missiva, la CXXXV tra le agosti-

(1) *Ep.* CXXXVIII, 9.
(2) *Ep.* CXXXVIII, 10-11.

niane; tuttavia in alcuni tratti di essa si sente l'eco della questione politica agitata con Volusiano; anzi sul finire ne fa esplicito accenno, e nel corso anche della lettera non manca di riferirvisi. Venendo a discorrere dei meravigliosi effetti operati nel mondo dalla Redenzione, asserisce che niuna elucubrazione di filosofi, niuna legge di città può stare a confronto coi due precetti nei quali Cristo dichiarò compendiarsi intera la Legge e tutti i Profeti: amare Dio con tutte le proprie forze ed il prossimo quanto sé stesso. Ed aggiunge che in questo concetto ancora è compresa tutta quanta la filosofia, nelle varie sue manifestazioni: la fisica, in quanto le cause di ogni natura sono in Dio creatore; l'etica, perché la rettitudine del vivere si forma in amare come deve amarsi ciò che amar si deve: Dio e gli uomini, per l'appunto; la logica, poiché Dio solo, come verità, è luce all'anima razionale. Infine, conchiude insistendo in particolar modo, all'identico precetto si riduce anche la lodevole salute della cosa pubblica, ché lo stato non si può fondare e governare ottimamente se non sulla e colla fede e la stabilità della concordia; il che gli uomini ottengono amando veramente in Dio il sommo bene comune ed in Lui e per Lui amandosi tra di loro stessi. (1)

Ed in questo principio della concordia fondamentale per la società Agostino indica la soluzione della difficoltà recata in discussione da Volusiano. Poiché a comporre ed a mantenere la concordia nell'ordine sociale mira singolarmente il precetto evangelico di porgere anche la guancia sinistra a chi già ci abbia percossi sulla destra, donare in più il mantello ad alcuno che ci voglia derubare della veste, e con chi intenda angariarci raddoppiare il cammino. L'applicazione di questa regola, infatti, vale a far sì che l'uomo buono vinca il cattivo, anzi che l'uomo, in quanto buono, vinca sè medesimo cattivo: il che è cosa di gran momento, poiché all'uomo il male che devasta intimamente la sua coscienza torna assai più dannoso di qualsiasi offesa esteriore che a

(1) *Ep.* CXXXVII, 17.

lui possa provenire da altro uomo, e non questo, ma quello è il suo vero nemico. Comportandosi in simil maniera, il Cristiano deve tollerare in pazienza la perdita di commodi temporali, per mettere colui, il quale invece per uno smodato amore di quelli diventa suo offensore, nella condizione di poter imparare dalla condotta dell'offeso quanto siano essi da spregiarsi per la fede e la giustizia e di venir così nel pentimento, guadagnato, non colla forza, ma coll'amorevolezza, alla concordia, all'utilità maggiore quindi del vivere civile. Ciò deve sempre fare, come usando di una medicina per curare, anche se poi l'esito non abbia a corrispondere alla sua intenzione. (1) In seguito egli considera la lettera della frase evangelica: Se alcuno ti avrà percosso sulla guancia destra, tu porgigli anche la sinistra. La distinzione fra destra e sinistra e la disposizione dei due termini nella frase non ritiene casuali, ma ne interpreta lo spirito così: Bisogna disprezzare le cose temporali per le eterne, dato che l'esser destra o sinistra una cosa le attribuisce un carattere di superiorità o d'inferiorità. Il precetto vuol dunque significare che il Cristiano, danneggiato nei beni migliori, ha da concedere al suo offensore anche gli inferiori; e questo per evitar che gli accada, col cercare la vendetta anzi che durar pazienza, il contrario, di spregiare, cioè, le cose eterne per le temporali. Finché sussista per il peccatore possibilità di emendazione (e sempre essa rimane nella vita presente) la vendetta non deve trovar luogo tra gli uomini; e si deve invece badare soprattutto a che non abbia a venir meno la pazienza, la quale va apprezzata più di checché un nemico esteriore possa torre colla violenza. Stia dunque l'uomo giusto e pio sempre pronto a sopportare la malizia di altri, procurando di tramutare questi in buoni, non mai di cangiare in cattivo sé pure. (2)

Sino a questo punto sembrerebbe che il ragionamento

(1) *Ep.* CXXXVIII, 11.
(2) *Ep.* CXXXVIII, 12.

di Agostino conchiuda veramente a quella remissività per la quale Volusiano accusava la morale Cristiana. Ma egli pone tosto un limite all'applicazione del precetto, spiegando come ad esso ci si possa e debba attenere sempre in senso morale, per quel che siano le disposizioni d'animo dell'offeso verso l'offensore; ma, in pari tempo, come da esso si possa ed anche si debba derogare nella pratica esteriore, per quanto, cioè, rifletta il contegno da tenersi e l'azione da compiere riguardo a chi offende, ed in senso anche politico, giacché qui il suo discorso si ricollega in maniera più diretta con l'obbiezione mossagli. E si apre così la via a dimostrare che questa seconda interpretazione del precetto contestato non vieta un'azione colle armi dello stato contro un nemico offensore; e nemmeno non contraddice all'altra interpretazione, ma anzi si uniforma, in una considerazione morale più elevata, allo stesso spirito inteso soprattutto al'e ragioni eterne ed al bene altrui. Il criterio, egli spiega, del disprezzo delle cose temporali per le eterne, delle inferiori per le superiori, davanti ad un'offesa da altri recata, si riferisce all'intima disposizione del cuore piuttosto che all'azione che si esplica esternamente. Si disponga l'animo a pazientare ed a ben volere; ma, quanto all'agire, ci si comporti in guisa da poter giovare a coloro che dobbiamo amare. Questa nuova spiegazione convalida con l'esempio della condotta dell'Apostolo stesso e sin di Gesù, la quale in certi casi non fu conforme alla lettera del precetto in questione pur serbando costantemente lo spirito di esso. E tale diversa regola per l'azione pratica e la segreta disposizione dell'animo continua a giustificare. Dalla preparazione del cuore alla pazienza ed all'amore verso i nemici non si deve giammai prescindere: sempre si deve voler pazientare, voler amare; ma alla pratica si possono proporre diverse vie; ed ora in un modo, ora in un altro sarà bene condursi. Così si potrà dare il caso che sia opportuno adoperare un cotal benigno rigore per ridurre cotali, che ricusano sì; ma all'interesse (morale, s'intende) dei quali, piuttosto che alla loro volontà, bisogna por mente per pro-

cacciarlo: ciò che nella stessa letteratura dei Pagani vien magnificato nel principe dello stato. Ché il buon padre ama il proprio figlio anche quando, per il suo bene, lo riprende aspramente. Perciò, se il dolore si presenta inevitabile per risanare, occorre infliggerlo. (1)

Simili riflessioni rivolge ora Agostino esplicitamente sulla questione della guerra in relazione con la cosa pubblica. Ispirandosi ai precetti cristiani, lo stato, egli dice, dovrebbe condurre le guerre con benevolenza, a fin di poter pacificare la società nella pietà e nella giustizia e provvedere meglio ai vinti. È buono il venir vinto per colui al quale la sconfitta toglie la licenza di commettere il male, poiché non si dà miseria peggiore dell'apparente felicità del peccatore impunito, condizione che favorisce il perdurare e l'aggravarsi della sua malvagità. Se fosse possibile, quindi, i buoni condurrebbero in maniera misericorde fin la guerra, e la farebbero per distruggere i vizi domandone le cupidigie, perché è giusto che con imperio essi vengano repressi o sradicati. (2) E non è per nulla vero che la dottrina Cristiana condanni la guerra assolutamente, che non la permetta mai. Infatti nel Vangelo, ai soldati chiedenti consiglio per la propria salvezza eterna vien, non già intimato di abbandonare l'esercizio delle armi, ma insegnata la regola morale da seguire in esso. (3)

(1) *Ep.* CXXXVIII, 13-14.

(2) *Ep.* CXXXVIII, 14. — In questo capitolo soprattutto alcuno degli argomenti dottrinali via via trattati potrebbe venir amplificato ed approfondito coll'esame di altri scritti agostiniani. Ma tale lavoro, che richiederebbe varie e complesse ricerche e discussioni, riuscirebbe per il nostro studio forse più ingombrante che proficuo: potrebbe infatti interrompere la continuità e l'armonico sviluppo della sua visuale, la considerazione cioè da Agostino fatta della decadenza dell'Impero Romano; mentre non è necessario alla trattazione del nostro tema, a questo non riferendosi gli scritti ai quali si estenderebbe l'osservazione né apparendo i risultati del loro esame tali da modificare il punto di vista di Agostino nelle diverse questioni che veniamo elaborando e risolvendo.

(3) *Ep.* CXXXVIII, 6.

Dal che allargando la considerazione alla somma, per così dire, dei rapporti sociali e politici, Agostino conchiude affermando che, se militari, funzionari, amministratori, giudici, re, servi, padroni, figli, genitori, coniugi, tutte infine le varie categorie della società praticassero la legge del Vangelo, gli oppositori pagani, invece di gridare che il Cristianesimo sia contrario alle necessità ed al bene della cosa pubblica, dovrebbero anzi riconoscerlo salutarissimo agli interessi di quella, purché quella ad esso si uniformi. (1) Indi egli reca quella serie di argomentazioni intese a ribattere l'accusa contro gli imperatori cristiani giudicati responsabili della decadenza dell'Impero; ma il contenuto di questa parte dell'Epistola già esponemmo nel capitolo dedicato alla genesi della « Città di Dio », e non occorrerà più di tornarvi sopra se non per qualche riflessione.

Tra i concetti più eminenti di queste pagine è quello della concordia. Rilevatane la necessità per l'esistenza della cosa pubblica, Agostino la mostra, non semplicemente consentanea allo spirito del Cristianesimo, ma intima in ciò ch'esso ha di più essenziale. Così è chiaro che, propugnando la causa della Religione Cristiana, egli inculca ad un tempo, sebbene non lo dica esplicitamente, la virtù della concordia. Ora, potremmo forse supporre ch'egli si proponga in tal guisa di indicare ed insinuare nel ravvivamento dello spirito di concordia tra la società romana il mezzo di rafforzare le sorti dell'Impero contro la minaccia dei Barbari? Ma nulla vi ha nelle parole sue che ci autorizzi ad asserirlo: in nessun punto egli manifesta l'intento di esortare i Romani alla concordia perché questa li renderà più forti davanti all'invasione e potrà riuscire a salvare l'Impero.

Dichiara pure, a parecchie riprese e con forza di convinzione, che la pratica della morale evangelica riuscirebbe a maggior profitto per la cosa pubblica, di cui costituirebbe anzi il benessere. Ma nemmeno a tal riguardo ci è dato di affermare con sicurezza ch'egli, additando nel Cristianesimo

(1) *Ep.* CXXXVIII, 15.

il bene dello stato, contempli in questo possibile bene anche la conservazione dell'Impero Romano, e che essa sia tra le ragioni che lo muovono ad incitarvi i Pagani. Qui, infatti, non spiega ciò che precisamente intenda per bene della cosa pubblica e non palesa per nulla di comprendervi pure la conservazione del dominio di Roma. Allo stesso modo, respingendo l'addebito fatto agli imperatori cristiani dei danni patiti da quello, si limita a scagionarne la dottrina Cristiana, a giudicarla, in conseguenza, non contraria al mantenimento dell'Impero; ma non si cura affatto di dimostrarvela propensa.

Non si può, per altra parte, argomentare che egli, benché non si pronunci in merito, inclini a consigliare o per lo meno a preferire la remissività di fronte ai nemici di Roma. È vero che, dal suo ragionamento, sembra (se riteniamo che non perda mai di vista il riferimento dell'obbiezione che confuta alle condizioni dell'Impero) collocare la conservazione dell'Impero nella categoria dei beni temporali, delle cose terrene (il che sarebbe d'altronde in armonia con quanto finora abbiamo appreso da lui intorno ai mali temporali); è vero che asserisce doversi le cose temporali posporre alle eterne; che non bada già all'offesa, al danno recati all'Impero, ma al maggior bene morale dei nemici peccatori; e che, in fine, nel suo pensiero, quale almeno palesano le sue parole, predomina, invece della conservazione dell'Impero Romano, la conservazione della virtù evangelica della pazienza. Però, parlando appunto della condotta dello stato rispetto alla guerra, egli non soltanto dichiara lecita, ma sembra approvare come opera buona ed anzi doverosa la guerra che lo stato faccia contro gli iniqui, per impedir loro di più oltre peccare, per convertirli alla virtù ed anche per procurare ad essi il vantaggio della civile concordia.

Era tale la guerra che l'Impero avrebbe sostenuta contro i Barbari per la propria conservazione? Agostino non scrive nulla in proposito, non ha per i Barbari il menomo accenno palese; e se noi possiamo supporre che tale

egli la stimasse, non possiamo tuttavia affermarlo con certezza, al punto cui siam pervenuti nella nostra indagine. Qual sia in pratica la guerra che egli ritiene lecita non risulta chiaramente: egli osserva semplicemente come il Cristianesimo non condanni e vieti ogni guerra, e ciò equivale a che neppure tutte esso non approvi, ma quale intenda per lecita non definisce. Nondimeno, se volessimo arguirlo dai termini della questione da lui trattata (e trattando la quale, anche se discorra in astratto ed in generale, non potrebbe tuttavia prescindere assolutamente dall'oggetto propostogli a discutere), essa sarebbe veramente la guerra difensiva, la guerra di resistenza e di opposizione contro la violenza dei Barbari incursori. Ma se così è in realtà, non in questo senso egli la giustifica, bensì come intesa al bene morale degli offensori, nei quali vengono considerati degli uomini da sottrarre alla perpetrazione del male, delle anime da salvare, degli spiriti da perfezionare. (1) E mentre, per quel che fosse la sola difesa (per non parlar di rivendicazione) contro le offese dei Barbari ed il ricupero dei valori da essi distrutti, per la restaurazione insomma dell'Impero Romano, parrebbe che, secondo Agostino, i Romani avrebbero dovuto serbarsi passivi e rassegnati: egli sembra, per altro, d'avviso che sia bene opporsi colle armi ai Barbari, considerati gli interessi morali di questi. Il suo fine, pertanto, nel consigliare l'impiego delle armi contro gli invasori non

(1) « Denique ista praecepta magis ad praeparationem cordis, quae intus est, pertinere quam ad opus, quod in aperto fit, ut teneatur in secreto animi patientia cum benivolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videtur prodesse posse, quibus bene velle debemus, hinc liquido ostenditur, quod ipse dominus Christus, exemplum singulare patientiae, cum percuteretur in faciem, respondit: Si male dixi, exprobra de malo; si autem bene, quid me caedis? » (*Ep.* CXXXVIII, 13).

« Sunt ergo ista praecepta patientiae semper in cordis praeparatione retinenda ipsaque benivolentia, ne reddatur malum pro malo, semper in voluntate complenda est. agenda sunt autem multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis, quorum potius utilitati consulendum est quam voluntati... nam in corripiendo filio quamlibet aspere

risulta essere il ristabilimento dell'Impero Romano per se stesso; e la conservazione dell'Impero conseguente dalla resistenza ai nemici di esso sarebbe, alla stregua del suo pensiero, un effetto concomitante sì, ma non il criterio che giustifica l'azione bellica, fine rimanendo per lui lo scopo di carità, che sta veramente all'apice delle ragioni da lui portate.

L'uomo offeso dunque deve e può perdonare il male che riceve, proseguire ad amare colui che glie ne è cagione, spegnere in sé il desiderio della vendetta, disporsi a subire per opera di quello altre offese ed altri danni; ma in pari tempo può ed anzi deve contrapporre alla violenza del suo offensore la propria forza (forza ordinatrice e non violenza), ricorrendo anche, se occorra, all'uso delle armi e dei mezzi coercitivi, per impedire che il cattivo, il quale l'offende ed offendendolo commette un male all'infuori di quello che a lui produce e non come quello trascurabile, abbia in tal guisa ad infliggere a sé medesimo danni assai più gravi perché morali, ledenti la salute dell'anima sua, e per procurargli, in cambio dell'offesa che ne patisce, la partecipazione all'unico vero bene, quello della virtù e dell'eterna giustificazione. Tale la norma per l'individuo; ma Agostino così scrive anche a proposito della cosa pubblica; e nulla da questi suoi pensieri lascia dedurre ch'egli faccia distinzione tra i due casi ed ammetta per lo stato un fine di condotta diverso da quello che prefigge all'uomo singolo.

Nella seconda parte della confutazione, in cui ritratta la stessa questione, si può dire, dei rapporti fra Cristiane-

numquam profecto amor paternus amittitur; fit tamen, quod nolit et doleat, qui etiam invitus videtur dolore sanandus. ac per hoc si terrena ista res publica praecepta Christiana custodiat, et ipsa bella sine benivolentia non gerentur, ut ad pietatis iustitiaeque pacatam societatem victis facilius consulatur. nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur; quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenali nutritur impunitas et mala voluntas velut hostis interior roboratur... misericorditer enim, si fieri posset, etiam bella gererentur a bonis, ut licentiosis cupiditatibus domitis haec vitia perderentur, quae iusto imperio vel extirpari vel premi debuerunt. » (*Ep.* CXXXVIII, 14).

simo e cosa pubblica, ma considerati, invece che a sé, storicamente e nel caso dell'Impero Romano, egli discorre della corruzione dei Romani, ma l'estende a tutto il mondo, nel quale più vasto campo essa vien quindi privata del carattere di decadenza morale dello stato Romano. Aggiunge poi che essa ha resa necessaria la Redenzione, per salvarne l'umanità; ma tale salvazione non va certamente interpretata come conservazione dell'Impero Romano: la salvazione ch'egli intende è la morale ed eterna; e se tra le virtù che dichiara apportate dalla Redenzione mette anche la concordia da lui posta a base del vivere sociale, se soggiunge che esse virtù furono predicate, oltre che per gli interessi soprannaturali (che costituiscono però sempre il fine per lui principalissimo), anche per condurre vita onesta e concorde nel consorzio della città terrena, non dà tuttavia a divedere nemmeno qui di comprendere tra i benefici derivantine pure il riconsolidamento dell'Impero. (1)

Noi ci eravamo proposto il quesito: se Agostino nel benefico influsso che attribuiva alle virtù del Cristianesimo rispetto alla cosa pubblica contemplasse anche la conservazione dell'Impero Romano (sempre inteso per sé e come

(1) « Gratias domino deo nostro, qui contra ista mala (ha detto prima del pervertimento dei Romani) misit nobis adiutorium singulare. quo enim non tolleret, quem non involveret, in quod profundum non demergeret fluvius iste horrendae nequitiae generis humani, nisi crux Christi in tanta velut mole auctoritatis eminentius firmiusque figeretur, cuius adprehenso robore stabiles essemus, ne male suadentium vel in mala impellentium tam vasto mundi huius abrepti gurgite sorberemur? in ista enim conluvie morum pessimorum et veteris perditae disciplinae maxime venire ac subvenire debuit caelestis auctoritas, quae voluntariam paupertatem, quae continentiam, benivolentiam, iustitiam atque concordiam veramque pietatem persuaderet ceterasque vitae luminosas validasque virtutes non tantum propter istam vitam honestissime gerendam nec tantum propter civitatis terrenae concordissimam societatem verum etiam propter adipiscendam sempiternam salutem et sempiterni cuiusdam populi caelestem divinamque rem publicam, cui nos cives adsciscit fides, spes, caritas, ut, quam diu inde peregrinamur, feramus eos, si corrigere non valemus, qui vitiis impunitis volunt stare rem publicam, quam primi

tale), per indi desumere la risposta alla domanda fattaci precedentemente: se egli alla propria requisitoria contro la depravazione dei Pagani e Romani del suo tempo fosse spinto dall'affetto patrio verso l'Impero stesso. Ma lo studio della trattazione da lui fatta dei rapporti tra la Religione Cristiana e lo stato non ci permette di conchiudere affermativamente al primo problema e quindi neppure al secondo, ma piuttosto ci fa propendere a conclusioni negative per entrambi. La compartecipazione, dunque, di Agostino al sentimento del patriottismo Romano non si può assolutamente con tali conclusioni affermare. Non soltanto; ma la natura stessa della questione trattata, come già fu notato, lo portava all'espressione di codesto sentimento e di codesto proposito patriottici, se in lui fossero. Perciò l'assenza di una loro manifestazione non può non essere anche molto significativa. Non si capisce, infatti, perché mai egli avrebbe taciuto il sentimento che lo animava a scrivere tali pagine, lo scopo che scrivendo si proponeva di ottenere.

Ciò che invece risulta in maniera indubbia da questa corrispondenza con Volusiano e Marcellino è il prevalere (non altrimenti da quello che ci esibì lo studio delle opinioni agostiniane circa i mali temporali ed i mali morali) delle ragioni di ordine morale e sovrannaturale, al cui confronto ogni altra ragione rimpicciolisce sin quasi a scomparire, e che indirizzano costantemente il raziocinio di lui.

Ne possiamo considerare altre prove chiare ed eloquenti. Agostino accenna frequentemente alla corruzione del suo tempo, per cui si reputano felici le cose umane nella licenza

Romani constituerunt auxeruntque virtutibus etsi non habentes veram pietatem erga deum verum, quae illos etiam in aeternam civitatem posset salubri religione perducere, custodientes tamen quandam sui generis probitatem, quae posset terrenae civitati constituendae, augendae conservandaeque sufficere. deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intellegeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas. » (*Ep.* CXXXVIII, 17).

e nell'impunità del peccare, all'infuori e contro del bene morale, nel quale solo è possibile la felicità per l'uomo; e lo fa con sdegno e forza. Egli descrive e accusa i depravati costumi della società romana di quei giorni nella stessa Epistola CXXXVIII, (1) ed anche, più volte, nella « Città di Dio ». (2) Nella prima, egli pone in rilievo il contrasto in cui si trovano gli accusatori del Cristianesimo siccome contrario al bene della cosa pubblica, mentre poi osano compiacersi di siffatta felicità di una cosa pubblica tanto corrotta. (3) Dal qual contrapposto scaturisce ancora come riguardi per importante solamente la verità della religione e della morale Cristiane e vi faccia consistere il bene per lo stato.

Della medesima trascuratezza dei valori temporali rispetto a quelli morali vediamo una nuova affermazione, pel

(1) « sed perversa et adversa corda mortalium felices res humanas putant, cum tectorum splendor adtenditur et labes non adtenditur animorum, cum theatrorum moles extruuntur et effudiuntur fundamenta virtutum, cum gloriosa est effusionis insania et opera misericordiae deridentur, cum ex his, quae divitibus abundant, luxuriantur histriones et necessaria vix habent pauperes, cum deus, qui doctrinae suae publicis vocibus contra hoc malum publicum clamat, ab impiis populis blasphematur et dii tales requiruntur, in quorum honorem ea ipsa theatrica corporum et animorum dedecora celebrentur. haec si deus pollere permittat, tunc indignatur gravius; haec si impunita dimittat, tunc punit infestius. cum vero evertit subsidium vitiorum et copiosas libidines inopes reddit, misericorditer adversatur... » (*Ep.* CXXXVIII, 14).

(2) *De Civ. Dei,* II, 20.

(3) « adhuc ergo laudent rei publicae luxuriosam, licentiosam planeque sacrilegam felicitatem, quae ista deorum probra confinxit, quae non solum in fabulis audienda posuit, verum etiam in theatris spectanda proposuit, ubi crimina essent plura quam numina, quae ipsi dii sibi exhiberi habebant libenter, qui in suos cultores vindicare debuerunt, quod ea viderent saltem patienter... horum daemonum perversitatem atque fallaciam, per quos et magicae artes humanas mentes decipiunt, quia prodidit doctrina Christiana, quia mundo universo patefecit, quia sanctos angelos ab eorum malignitate distinxit, quia cavendos potius et quem ad modum caverentur admonuit, rei publicae dicitur inimica... » (*Epistula* CXXXVIII, 18).

caso nostro anche più significativa, in uno scritto di Agostino di cui altra volta citammo un passo: l'opera « Sull'accordo degli Evangelisti ». (1) È questo pure uno scritto che si rivolge in polemica contro i Pagani fautori degli dei e detrattori del Cristianesimo, contro quelli precisamente che svalutavano il Vangelo perché non composto da Cristo stesso, il quale poi avevano in conto di sapiente grandissimo sì, ma umano, e ne accusavano i quattro redattori di avere falsamente attribuita a Cristo la divinità di discordare dalla dottrina insegnata da Lui, a loro avviso non avversa al culto degli dei, e sin tra loro medesimi. Nel I libro, introduttivo, egli dimostra come debba adorarsi unico il Dio dei Profeti e degli Apostoli, il quale solo non fu accolto nella religione romana non compatendo il culto politeistico; e che questo Dio poscia soggiogò al proprio nome lo stesso Impero Romano, diffondendo l'adorazione di sé fra tutte le genti, abbattendo gli idoli ovunque è invalso, come avevano preannunciato i suoi Profeti. (2) Ivi riferisce anche una ragione che i Pagani adducevano: gli dei, secondo essi, li avevano abbandonati perché da essi offesi; perciò erano prevalsi i Cristiani; e conseguenza ne fu lo stancarsi, il diminuire, il perdersi della felicità nelle cose umane. Ora, egli nega che il Cristianesimo abbia recato detrimento all'umana felicità: Se essi leggessero, dice rivolto agli avversari, i loro stessi filosofi, i quali riprendono quei piaceri che ora ad essi, pur nolenti e mormoranti, vengono sottratti, troverebbero al contrario di che lodare assai i tempi cristiani. Che cosa infatti, si chiede, è poi codesta pretesa felicità di cui sono privati, se non la materia della lussuria, dell'abuso, del sacrilegio loro? O forse che dovrebbero chiamarsi cattivi i tempi presenti, quando in tutte quasi le città rovinano le mura entro cui si perpetravano le turpitudini e si veneravano i demoni? Qual'è la causa del cader di esse se non il decrescere del male a cui quelle eran dedicate?

(1) La si ritiene composta intorno al 400.
(2) *De consensu Evangelistarum*, I, 52; *Retractationum* II, 16.

Ed Agostino termina: Smettano di imputare ai tempi cristiani la deficenza degli oggetti dei propri peccati, ciò che, per vero, si converte in una maggior esaltazione dell'opera compiuta da Cristo. (1)

Così rispondeva Agostino alla solita accusa pagana che contava tra i mali temporali di quell'età anche i danni subiti dall'Impero Romano. Questi ultimi non solo non considera; ma anzi giudica tali calamità un bene, perché effetto, per un lato, di un miglioramento nei costumi, e per l'altro, fattore di questo medesimo miglioramento. Ed intanto l'Impero veniva declinando. Quella trasposizione dei valori umani, che già frequenti volte osservammo per spiegare il fatto che egli non si curi gran che dei mali temporali ed in essi non consideri anche il mancare dell'Impero Romano, ma badi quasi esclusivamente ai mali morali, non potrebbe forse ricevere un'espressione più evidente e forte di quale da questa pagina ci appare.

Poiché i risultati dell'ultima ricerca attestano concordemente l'assenza in Agostino di un amor patrio ispiratore, bisogna che procuriamo di spiegarci meglio quali siano i motivi della requisitoria da lui condotta contro i mali costumi romani, per assicurarci se realmente essi nulla abbiano di comune con un sentimento di patriottismo.

(1) « offendimus, inquiunt (i Pagani), deos nostros et deseruerunt nos, ideo adversus nos Christiani praevaluerunt et humanarum rerum felicitas defessa ac deminuta dilabitur. » (50)... « Deinde quod de felicitatis rerum humanarum deminutione per christiana tempora conqueruntur, si libros philosophorum suorum legant ea reprehendentium quae nunc eis etiam recusantibus et murmurantibus subtrahuntur, tum vero magnam laudem repperient temporum christianorum. quid enim eis minuitur felicitatis, nisi quod pessime luxurioseque abutebantur in magnam creatoris iniuriam? nisi forte hinc sunt tempora mala, quia per omnes paene civitates cadunt theatra, caveae turpitudinum et publicae professiones flagitiorum, cadunt et fora vel moenia, in quibus demonia colebantur. unde enim cadunt nisi inopia rerum, quarum lascivo et sacrilego usu constructa sunt!... Christianorum vero temporibus defectum rerum secundarum, quo in turpia et noxia diffluebant, blasphemando inputare desistant, ne magis nos unde amplius Christi potestas laudetur admoneant. » (51) - (*De cons. Ev.*, I).

È il caso di meditare, anche più di quanto per l'addietro ci sia occorso, la concezione agostiniana delle due Città.

Ritorniamo ancora una volta all'Epistola CXXXVIII. Là dove parla dei salutari effetti della Redenzione nell'umanità corrotta, Agostino asserisce che le virtù da essa inculcate fanno inoltre sì che i Cristiani tollerino coloro i quali bramano la sussistenza dello stato nell'impunità delle loro passioni, se non valgano a correggerli. Ma, per questo fatto e perché di tali Pagani, che giudica da emendarsi o per lo meno tollerarsi dai Cristiani, paragona il pervertimento alle virtù civili degli antichi Romani che dice utili a fondare, crescere e mantenere la Città terrena, non si ha da pensare che Agostino ritenga dovere dei Cristiani l'emendare i Pagani, convertendoli alla fede e alla virtù del Cristianesimo, in vista della restaurazione dell'Impero. Tosto egli aggiunge che nella grandezza dell'Impero Romano, conseguita con tali virtù, Dio volle mostrare bensì quanto quelle valessero pur nella mancanza della vera religione, ma per significare come, dopo la predicazione di essa, gli uomini diventino cittadini della Città celeste, della quale è re la verità, legge la carità, misura l'eternità. (1) Ma se così, il beneficio delle virtù evangeliche di cui qui si tratta non consiste, in parte sia pur secondaria ed in grado inferiore, anche nella conservazione dell'Impero, ma unicamente nell'assunzione del Cristiano a cittadino dell'eterna Città. Anzi, l'Impero Romano, qui collocato nella cerchia della Città terrena, vien considerato in antitesi colla Città di Dio, il cui fine sovrannaturale appare il solo cui tenda il Cristiano. La contrapposizione fra le due Città, nel contrasto delle quali è posto l'Impero, si nota in frequenti luoghi della «Città di Dio», in maniera più o meno esplicita, più o meno rispondente alle esigenze del nostro studio. E sappiamo (basta ricordare la dottrina delle due Città) come la qualifica di pertinenza alla Città terrena equivalga per Roma, se non assolutamente ad una condanna, tuttavia ad una disapprovazione e ad un deprezzamento.

(1) *Ep.* CXXXVIII, 17.

E che la meta cui Agostino tende nella sua dimostrazione dei passati mali temporali e ad un tempo morali dei Romani sia, non già la patria terrena, l'Impero Romano, ma la patria superna, la Città di Dio, traspare ancora da un passo di quella, che a tutta prima potrebbe invece dar l'impressione di un documento patriottico. Ad un certo punto della rassegna delle afflizioni materiali ed insieme morali (giacché a queste ultime più che alle altre spesso bada pur in quel III libro in cui si è, come sappiamo, prefisso di trarre dalla storia di Roma le testimonianze delle esteriori calamità di questa, tanta è la sua preoccupazione morale) che, nelle continuate guerre, non cessarono quasi dal flagellare i Romani per l'addietro, e dopo di avere, perciò, qualificate le vittorie da essi in quelle guerre ottenute, non consistenti gaudi di uomini felici, ma inani conforti di miseri uomini e lusinghieri impulsi di una gente inquieta a correre incontro a sempre nuove e infeconde calamità, osserva come i buoni Romani non debbano impermalirsi perché egli così parla, ed allega l'esempio dei loro stessi scrittori di storia i quali le medesime cose e peggiori, con più grave sentenza, anzi con più diffusione ed arte superiore, dissero prima di lui. Ma la più ampia, non soltanto eguale, libertà di censurare i mali di Roma pagana di fronte ad essi egli se l'arroga, non nella coscienza, come essi avevan fatto, di esercitare così un diritto di buon cittadino, ma siccome membro della patria spirituale in opposizione alla loro terrena, e non nell'interesse dell'Impero Romano, ma per il bene della Città di Dio, a cui i Pagani sottraggono quei deboli animi che dal Cristianesimo allontanano coll'imputare a questo le calamità dei tempi presenti. (1)

Ma una pagina sopra tutte non va obliata, che ci palesa in guisa singolarissima quali fossero le reali intenzioni di Agostino nella sua invettiva ed accusa contro la depravа-

(1) « Nec nobis, quia hoc dicimus, boni Romani prudentesque suscenseant... Neque enim gravius vel graviora dicimus auctoribus eorum et stilo et otio multum impares ... Porro si illi scriptores historiae ad

zione dei Romani e ci offre argomenti per escludere che tra quelle fosse anche il proposito di restaurazione dell'Impero Romano per sé stesso. Terminando il libro II, in cui ha svolta la trattazione dei mali morali di Roma in passato, Agostino rivolge ai Romani stessi un appello fervido, solenne, commosso, per indurli a convertirsi al Cristianesimo. (1) Si indirizza ad essi con espressioni di stima: parla alla lodevole indole romana, alla progenie di quei grandi le cui virtù ben lungi dal misconoscere egli ha rievocate, spe-

honestam libertatem pertinere arbitrati sunt mala civitatis propriae non tacere, quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriorem, quo cives aeterni legendi sunt, non haberent: quid nos facere convenit, quorum spes quanto in Deo melior et certior, tanto maior debet esse libertas, cum mala praesentia Christo nostro inputant, ut infirmiores imperitioresque mentes alienentur ab ea civitate, in qua sola iugiter feliciterque vivendum est? » (*De Civ. Dei,* III, 17).

(1) « Haec potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum Scaevolarum, Scipionum Fabriciorum; haec potius concupisce, haec ab illa turpissima vanitate et fallacissima daemonum malignitate discerne. Si quid in te laudabile naturaliter eminet, non nisi vera pietate purgatur atque perficitur, impietate autem disperditur et punitur. Nunc iam elige quid sequaris, ut non in te, sed in Deo vero sine ullo errore lauderis. Tunc enim tibi gloria popularis adfuit, sed occulto iudicio divinae providentiae vera religio quam eligeres defuit. Expergiscere, dies est, sicut experrecta es in quibusdam, de quorum virtute perfecta et pro fide vera etiam passionibus gloriamur, qui usquequaque adversus potestates inimicissimas confligentes easque fortiter moriendo vincentes 'sanguine nobis hanc patriam peperere suo'. Ad quam patriam te invitamus et exhortamur, ut eius adiciaris numero civium, cuius quodam modo asylum est vera remissio peccatorum. Non audias degeneres tuos Christo Christianisve detrahentes et accusantes velut tempora mala, cum quaerant tempora, quibus non sit quieta vita, sed potius secura nequitia. Haec tibi numquam nec pro terrena patria placuerunt. Nunc iam caelestem arripe, pro qua minimum laborabis, et in ea veraciter semperque regnabis. Illic enim tibi non Vestalis focus, non lapis Capitolinus, sed Deus unus et verus ' nec metas rerum nec tempora ponit , Imperium sine fine dabit'. Noli deos falsos fallacesque requirere; abice potius atque contemne in veram emicans libertatem. Non sunt dii, maligni sunt spiritus, quibus aeterna tua felicitas poena est... Incomparabiliter superna est civitas clarior, ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas... Proinde si ad beatam pervenire desideras civitatem, devita daemonum societatem... » (*De Civ. Dei,* II, 29).

cialmente nel libro V, con sereni giudizi di elogio e di ammirazione. E li invita a desiderare i doni di Dio praticando i precetti cristiani, ad abbandonare il culto degli dei ed insieme i diletti vani e turpi, ché se qualcosa di buono eccelle in essi per natura, soltanto nella verace pietà potrà purificarsi e perfezionarsi, mentre nell'empietà va disperso e punito; a non compiacersi nelle proprie lodi, ma in Dio, ciò che non li trarrà in inganno mai; ed ancora soggiunge, alludendo alla trascorsa grandezza imperiale di Roma, che, se allora essa ebbe la gloria popolare, le mancò tuttavia la vera religione. Già da queste frasi si può arguire che il pensiero di Agostino si trova in un ordine di idee altro da quello che possa comprendere in sé anche dei sentimenti patriottici. Ma il tutto diverso ideale che sta davanti alla sua mente egli rivela quando incita i Romani a battezzarsi, seguendo l'esempio di alcuni dei loro, gloriosi per la propria fede, virtù, passione, i quali versarono il sangue fecondo per la patria superna lottando contro avversissime podestà; e di accedere a questa patria, cui dà adito la remissione dei peccati, li esorta; e ancora li prega di non porgere ascolto ai loro degeneri (le sue parole son dedicate alla lodevole indole romana) i quali sparlano dei tempi cristiani siccome cattivi, mentre essi son cattivi, tanto più che uomini cotali mai non piacquero ai buoni Romani nemmeno per la patria terrena; e termina coll'invitarli nuovamente alla patria celeste, in cui otterranno da Dio e senza alcuna fatica un regno eterno, e proclamando l'incomparabile superiorità della Città di Dio. Invece di incuorare i Romani alla resistenza contro i Barbari nemici dell'Impero, egli loro parla della lotta sostenuta dai martiri del Cristianesimo contro i nemici della virtù; e nelle sue parole la figura di questi forti che versarono il sangue per la Città di Dio grandeggia, non già quella dei difensori di Roma imperiale. Predomina sì nel pensiero di lui l'idea di una patria, ma della patria celeste, che nulla ha di comune con quella terrena, anzi le contrasta. Ed al regno pei Romani rappresentato dalla conservazione del loro Impero egli

contrappone il futuro regno nella Città eterna. L'affetto per l'Impero Romano e la cura della sua ricostituzione non si annunciano quindi per alcun segno da questo appello, pur tanto sentito, di Agostino alla virtù dei Romani. Ciò che, invece, informa in tale occasione il suo discorso è, non altrimenti da quanto si constatò sino ad ora, la causa del Cristianesimo, sono gli interessi religiosi e morali, i destini dell'anima: lo spirituale nella sua significazione più alta, il sovrannaturale, l'eterno.

Come dallo studio della soluzione recata da Agostino alle difficoltà insinuate da Volusiano, dove tornava a proposito ch'egli esponesse le proprie opinioni in merito, così dalla considerazione di quest'ultimo capitolo del II libro della « Città di Dio », che conchiudendo la requisitoria da lui condotta contro la depravazione dei Romani si offriva meglio di altro punto ad accogliere la dichiarazione delle ragioni che ve lo ispiravano ed inducevano, nulla consta che ci permetta di giudicare che, accusando la decadenza morale romana e propugnando un morale rinascimento nel Cristianesimo, Agostino intendesse di procurare anche, sia pure in maniera subordinata, un rinnovamento politico diretto alla conservazione dell'Impero Romano per sé stesso, e, per conseguenza ed a maggior ragione, nemmeno che nella sua requisitoria egli agisse sotto l'impulso dell'amor patrio verso di quello.

Ed ormai ci si mostrano in piena luce le ragioni che guidarono Agostino nella sua severa, diffusa, molteplice requisitoria contro i mali costumi di Roma pagana. Egli ha messo a nudo e stigmatizzato i vizi dei Romani, non perché favorissero la decadenza dell'Impero, ma perché in essi consisteva il male morale, quello cioè che veramente si deve evitare ed a cui si deve porre rimedio, in essi l'impedimento, il danno, la negazione del Cristianesimo; e le contrarie virtù propugna, non perché le ritenga capaci di riconsolidare l'Impero e tal effetto si proponga di ottenere, ma perché esse costituiscono il bene morale, la sola vera necessità per l'uomo, e l'attuazione della vita cristiana.

L'importante per lui, e quindi lo scopo di tutta la sua requisitoria, è, non già di indurre, attraverso le virtù civili, i Romani alla restaurazione dell'Impero, bensì di convertire i Pagani, dalla vanità delle loro credenze e dalla depravazione dei loro costumi, alla verità ed alla bontà della Religione e della Morale Cristiane. Tale l'intento principale e supremo della « Città di Dio », ed esso governa pure la trattazione delle cose romane nei primi cinque libri di quella. Perciò agli oppositori che incolpavano i tempi cristiani delle attuali calamità, fra cui altresì del venir meno di Roma imperiale, dimostra sì, per discolparne il Vangelo, che i loro dei non preservarono in passato i propri fedeli dai mali temporali, ma soprattutto che essi non li preservarono da quelli morali, questi ultimi anzi in mezzo a loro introdussero ed accrebbero. Così, mentre nelle accuse avversarie si trattava di una questione Romana, nella confutazione che Agostino ne ha fatta si tratta di questione Cristiana; e la materia della prima, uscita dai propri termini di impostazione, diventa materia della seconda, rientrando nell'ordine di questa. E ciò, non per aver egli frainteso il pensiero di coloro che confuta, ma perché una sola questione lui interessa e gli preme, quella che porta in campo i valori e gli interessi del Cristianesimo; la qual cagione è nello stesso tempo la miglior prova che, prescindendo da questi ultimi, per sé stessa e sola egli non apprezza la causa dell'Impero Romano.

Non altrimenti dicasi per la questione dei rapporti tra il Cristianesimo e la guerra e tra esso e la cosa pubblica. Il problema del criterio evangelico sulla guerra, in correlazione alle esigenze dello stato, perde nella soluzione che Agostino ne dà l'aspetto politico, che presenta nell'obbiezione di Volusiano, per unico assumere il carattere morale. Infatti, egli giudica illecito l'uso delle armi per il vantaggio egoistico e qualora si debba fuggire il peccato, lecito invece per l'altrui bene spirituale: lecito od illecito, dunque, alla stregua della pura legge morale, in diversi casi che sono di coscienza e non circostanze, bisogni della politica. Ne è

conferma il fatto che egli determina il punto di vista cristiano circa la guerra più rispetto all'individuo che allo stato, e se anche rispetto allo stato, in maniera per nulla distinta da quella onde lo fa riguardo all'individuo. Ed il benessere che alla cosa pubblica afferma derivare dal Cristianesimo altro non è se non la pratica della vita cristiana nel complesso degli individui componenti lo stato. Eppure l'obbiezione di Volusiano rifletteva in modo manifesto e spiccato, anche se non esplicito, la duplice questione predetta, sulla difesa e sul benessere dell'Impero Romano. Ma anche questo rapporto per Agostino cade davanti all'unica causa del Cristianesimo.

VII. L'intervento di S. Agostino per l'opposizione contro i Barbari invasori.

Eppure Agostino, negli ultimi anni di sua vita, promosse la difesa armata dell'Impero Romano contro le irruzioni barbariche. Bonifacio, venuto in Africa verso il 417 come governatore, combatté dapprima i Barbari con successo: e si ha una lettera (la CLXXXIX) di Agostino a lui nella quale lo rassicura esser lecito al Cristiano l'esercizio delle armi. Egli era tanto virtuoso ed amante di una più elevata virtù che, ad un certo punto, manifestò il proposito di abbandonare il mondo e con esso il proprio ufficio per consacrarsi alla vita religiosa; però ne lo dissuase Agostino, il quale, come si ricava dall'Epistola CCXX, lo indusse a proseguire l'opera sua militare. Ma, più tardi, Bonifacio traviò, insorse contro l'autorità imperiale, aspirò ad un predominio personale, fece alleanza coi nemici dell'Impero e invece di difenderlo, ne accelerò la catastrofe. Allora Agostino gli rimproverò severamente (nell'Epistola CCXX) la sua defezione e lo esortò con ardore a ritornar fedele all'Impero e a riprendere la lotta contro i Barbari devastatori delle province

africane. A questo gruppo di lettere si ricollega la corrispondenza con Dario, mandato in Africa, circa il 429, a comporre un accordo tra Bonifacio ribelle, Ezio, altro generale suo antagonista e sobillatore, e l'imperatrice Placidia; col quale Agostino si compiacque della sua missione di pace (nell'Epistola CCXXIX).

Nelle lettere a Bonifacio, Agostino non si limita più a dichiarar compatibile con la vita del soldato la legge Cristiana, come fece nella discussione contro Volusiano, dove il riferimento alla resistenza da opporsi ai distruttori dell'Impero, pur cospicuo nella questione mossa da quello, era d'altronde così vago ed insufficente che non ne potemmo desumere una risposta esauriente per il problema che in tale ricerca ci eravamo proposti di risolvere. Ma vediamo Agostino, prima approvare l'opera a favore dell'Impero compiuta dal capo della difesa romana in Africa, indi esercitare su di lui una pressione affinché in tal mansione proseguisse, ancora biasimarlo di avere ad essa mancato ed infine incitarlo con più forza ad assumerla nuovamente. Inoltre, siamo davanti, non più all'Agostino soltanto apologeta, pastore d'anime, filosofo della storia, bensì ad Agostino divenuto uomo d'azione; e questa sua azione entrava direttamente nell'orbita della politica dell'Impero Romano, con influenza morale potente. È perciò necessario, prima di ritenere definitivamente le conclusioni che nel nostro studio in vario modo e per diverse vie ripetemmo, assicurarci coll'esame diligente di tale corrispondenza, anche più ragguardevole perché spettante alla tarda età di Agostino, se questo nuovo aspetto, che per l'addietro non si sarebbe forse supposto, dell'atteggiamento di lui verso la decadenza dell'Impero Romano non importi una contraddizione, che potrebbe, se non annullare, infirmare i risultati da noi sin qui ottenuti.

Come si ricava dall'esordio dell'Epistola CLXXXIX, Bonifacio aveva fatto pregare Agostino di scrivergli qualche cosa che gli riuscisse di edificazione per la salute eterna, in cui egli riponeva la propria speranza. Per l'insistenza della preghiera rivoltagli e date le sue molte occupazioni in quel

momento, Agostino gli rispose di fretta, per l'appunto in questa lettera. Dopo di avergli esibito, come norma di tutta la sua vita, il precetto evangelico della carità riassumente l'intera legge Cristiana, quello stesso in cui, scrivendo a Volusiano, additava il fondamento della vita civile, (1) Agostino si fa a dimostrargli che non vi ha discordanza tra la sua qualità di uomo d'armi e la pietà Cristiana intorno, alla quale desiderava di venire istruito. Non voglia già credere, così gli dice, che non possa piacere a Dio chi conduce la vita del guerriero né che il militare sia vietato al Cristiano. Anzi egli, Bonifacio, manifestando pur mentre vive tra le armi il desiderio di venir ammaestrato nelle cose della Religione, testimonia di poter servire alla causa di essa anche portando la spada. (2) Tanto l'Antico che il Nuovo Testamento offrono esempi di giusti viventi nella milizia; e di più, il Battista ad alcuni soldati, recatisi da lui per venir battezzati e per apprendere il proprio dovere, rispose che si appagassero del loro soldo, e quindi non vietò ad essi di continuare in tale ministerio. (3) Meglio si può servire a Dio vivendo nella continenza, e con maggior merito: non v'ha dubbio; ma, poiché così fanno alcuni, non si può né si deve pretendere che tutti, abbandonate le cure terrene, ne seguano l'esempio. Ciascuno di noi, come dice l'Apostolo, ha ricevuto da Dio uno speciale dono, e bene usando di esso noi tutti possiamo, comunque diversamente gli uni dagli altri, compiere il dovere verso il Signore. Tant'è vero, che uomini continenti e guerrieri possono cooperare vicendevolmente al proprio bene, come si addice alla carità cristiana di fare, combattendo, i primi colla preghiera, i secondi colla spada; questi contro avversari visibili, i Barbari, e quelli contro avversari invisibili, i demoni: tutti allo scopo della liberazione dal nemico infestatore, perturbatore dell'ordine e della pace. Poiché bisogna che i cittadini della

(1) *Ep.* CLXXXIX, 2.
(2) *Ep.* CLXXXV, 1.
(3) *Ep.* CLXXXIX, 4.

Città celeste, durante la loro peregrinazione sulla terra, vengano provati al contatto dei cattivi. (1) Ma l'esser lecito al Cristiano l'esercizio delle armi non significa per nulla che gli sia permessa ogni sorta di guerra. Solo la necessità deve indurre a far guerra, mentre la volontà deve tendere alla pace e farne il proprio fine, anche quando per conseguirla sia costretta a ricorrere, siccome ad unico mezzo, alla guerra; il bene della pace sperar di ottenere da Dio, mediante la propria cooperazione; al beneficio della pace cercar d'indurre l'avversario, con lui adoperando la forza solamente se egli si ribelli o resista perturbando la pace. Prima di scendere in campo, pensi il guerriero cristiano che la stessa virtù fisica, onde lotta e può vincere, gli viene da Dio; e che, perciò, egli non deve valersi di un dono di Dio contro Dio stesso. (2)

Dai criteri or ora esposti si possono arguire i caratteri della guerra che Agostino giudica lecita secondo i precetti cristiani. Causa di guerra deve considerarsi la perturbazione della pace; giustificazione di essa la sua necessità, il non potere cioè ottener pace senza ricorrere alle armi, per cui la pace risulta fine della guerra stessa; dovere di chi fa la guerra ha da essere il conservar la pace nella volontà e voler del bene della pace far partecipe il nemico contro il

(1) *Ep.* CLXXXIX, 5.

(2) « Hoc ergo primum cogita, quando armaris ad pugnam, quia virtus tua etiam ipsa corporalis donum dei est; sic enim cogitabis de dono dei non facere contra deum. fides enim quando promittitur, etiam hosti servanda est, contra quem bellum geritur; quanto magis amico, pro quo pugnatur! pacem habere debet voluntas, bellum necessitas, ut liberet deus a necessitate et conservet in pace. non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax adquiratur. esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas; beati enim pacifici, ait dominus, quoniam ipsi filii dei vocabuntur. si autem pax humana tam dulcis est pro temporali salute mortalium, quanto est dulcior pax divina pro aeterna salute angelorum? itaque hostem pugnantem necessitas perimat, non voluntas. sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo vel capto misericordia iam debetur, maxime in quo pacis perturbatio non timetur. » (*Ep.* CLXXXIX, 6).

quale si combatte. Per intendere che cosa significhi, quanto al modo di pensare e sentire di lui verso l'Impero Romano decadente, il fatto ch'egli giudichi buona la guerra che a sostegno di esso conduce Bonifacio, dobbiamo quindi precisare questa idea predominante della pace. La perturbazione della pace cui egli pon mente è la distruzione dell'Impero Romano come tale, e la reintegrazione della pace cui mira è la sua conservazione? Oppure l'ideale di pace ch'egli ha è un altro? Vediamo se ci permetta di rispondervi la più importante Epistola CCXX.

Nell'esordio dell'Epistola CCXX, Agostino dichiara a Bonifacio, affermando di molto amarlo in Cristo, che gli scrive per l'eterna salute dell'anima sua. (1) Perciò gli ricorda i fervidi propositi di abbandonare le cose del mondo per darsi alla vita monacale da lui espressi poco dopo la morte della sua prima moglie in un colloquio avuto (in epoca che non possiamo precisare) con Agostino ed Alipio (il grande amico di Agostino sin dalla fanciullezza, come appare dalle « Confessioni », ed allora vescovo di Tagaste): dalla quale decisione recedette sol quando essi gli ebbero fatto considerare il bene che egli avrebbe potuto, perdurando nell'esercizio delle armi, ottenere alle chiese di Cristo, se vi avesse atteso nel solo intento di proteggerle dall'infestazione barbarica ed assicurar loro il viver quieto e tranquillo in ogni pietà e carità secondo la sentenza dell'Apostolo, egli poi usando del mondo sol quanto fosse indispensabile ed astenendosi dai suoi piaceri, non altrimenti che se l'avesse in realtà lasciato. (2)

Omettendo quanto Agostino, in seguito, dice relativamente al pervertimento, diremo così, di Bonifacio qual semplice privato, (3) ponderiamo questo tratto della sua lettera, assai notevole per varie ragioni. Prima di tutto, vi riscontriamo l'attestazione, fatta da Agostino stesso e perciò indubbia, del-

(1) *Ep.* CCXX, 1-2.
(2) *Ep.* CCXX, 3.
(3) *Ep.* CCXX, 4-12.

l'influsso da lui esercitato su Bonifacio a favore della difesa dell'Impero: influsso che non fu soltanto un consiglio ed un'esortazione, ma una più potente azione morale sull'animo del governatore, una imposizione quasi, come risulta, se non da questo passo, dalla fine dell'Epislola, dove egli, constatando la mala riuscita delle speranze da lui collocate in Bonifacio, a lui confessa che adesso non più, come allora fece, gli proibirebbe di gettar via la spada. (1) Inoltre, Agostino evoca a Bonifacio le miserande condizioni dell'Africa devastata per opera degli indigeni barbari (Afri o Vandali, erano i nemici dell'Impero e tutti la sua incolumità offendevano), mentre nessuno si oppone alla loro violenza ed esso Bonifacio non prende alcuna disposizione per rimediare a tanta calamità. Esprime lo stupore generale perché niun riparo sia capace di porvi Bonifacio, ora conte d'Africa, il quale prima, semplice tribuno, aveva pur con esigue forze riportato grandi successi contro gli incursori; e che, al contrario, sia oggidì di tanto proceduta la distruzione barbarica nonostante lui, dal quale si attendevano, non solo domati i Barbari, ma di più resi tributari dell'Impero Romano. (2) È così fuor di dubbio che Agostino abbia indotto Bonifacio a combattere i Barbari, e che lo abbia anche rimproverato del non farlo.

Ma osserviamo qual fosse, secondo le parole di lui testé intese, la giustificazione ch'egli allegava quando aveva convinto Bonifacio a seguitare nel suo ufficio di soldato: considerazione del grande bene che questi guerreggiando i Barbari avrebbe procacciato alle chiese di Cristo; osserviamo del pari a qual condizione si era convenuto Bonifacio dovesse attenersi: di intendere esclusivamente a conseguire per esse quella vita pacificamente e senza conturbazioni condotta nella pietà e nella carità di cui parla l'Apostolo. (3) Il pro-

(1) *Ep.* CCXX, 12.

(2) *Ep.* CCXX, 7.

(3) « Audi ergo me, immo dominum deum nostrum per ministerium nfirmitatis meae; recole, qualis fueris adhuc in corpore constituta religio-

fitto qua contemplato non si riferisce all'Impero Romano per sé stesso, ma alle comunità cristiane; e tal profitto non consiste certo nella restaurazione dell'Impero e nella sua conservazione, bensì in un miglior vivere per quelle.

A fin di capir meglio come e perché il conseguimento di codesta pace tra le popolazioni cristiane costituiva per Agostino lo scopo della guerra contro gli invasori dei territori imperiali, scrutiamo più a fondo questo concetto del vivere pacifico, qual è commendato dall'Apostolo alla cui autorità egli ricorre.

Giova all'uopo il confronto con un luogo dell'Epistola CCXXXI a Dario, dove per vero si parla di altri argomenti, ma che tuttavia si presenta in una speciale correlazione col proposito nostro, tenuto conto della personalità di Dario. In Dario, il quale veniva in Africa messaggero di pace, egli aveva, come una sua brevissima lettera ci attesta, salutato entusiasticamente il sembiante del pacifico del Vangelo cui Cristo disse: Beati i pacifici, ché essi verranno chiamati figli di Dio. E con lui si compiaceva vivamente che egli cercasse di conseguire il bene della pace coi mezzi della pace stessa, anzi che con quelli della guerra, come altre volte è necessario di fare. Ché, se grande è colui il quale com-

sae memoriae priore coniuge tua et recenti eius obitu quo modo tibi vanitas saeculi hujus horruerit et quo modo concupieris servitutem dei. nos novimus, nos testes sumus, quid nobiscum apud Tubunas de animo et voluntate tua fueris conlocutus. soli tecum eramus ego et frater Alypius. non enim existimo tantum valuisse terrenas curas, quibus impletus es, ut hoc de memoria tua penitus delere potuerint. nempe omnes actus publicos, quibus occupatus eras, relinquere cupiebas et te in otium sanctum conferre atque in ea vita vivere in qua servi dei monachi vivunt. ut autem non faceres, quid te revocavit, nisi quia considerasti ostendentibus nobis, quantum prodesset Christi ecclesiis, quod agebas, si ea sola intentione ageres, ut defensae ab infestationibus barbarorum quietam et tranquillam vitam agerent, sicut dicit apostolus, in omni pietate et castitate, tu autem nihil ex hoc mundo quaereres nisi ea, quae necessaria essent huic vitae sustentandae tuae ac tuorum, accinctus balteo castissimae continentiae et inter arma corporalia spiritalibus armis tutius fortiusque munitus? » (*Ep.* CCXX, 3).

battendo con fedeltà e vincendo coll'aiuto di Dio il nemico indomito procura la pace allo stato ed alle sue province, più grande è chi tale resistenza spezza e tal pace procura, non colle armi che uccidono, bensì con parole di concordia. (1) Però non questi pensieri, nei quali ritornano criteri già noti, convengono al caso nostro presente, ma un passo dell'Epistola CCXXXI. Ivi Agostino, rispondendo a Dario che gli aveva scritto in tono di lode e di ammirazione, si diffonde a discorrere sull'amor di lode umana e si umilia e porge al suo esaltatore il libro delle proprie Confessioni affinché quegli s'avveda quanto l'Agostino della sua fantasia sia diverso da quello della realtà. Così, venendo a toccare dei pericoli che presenta l'ufficio dei pastori ecclesiastici, esorta Dario, ed in lui i laici, a pregare per loro; e ciò vicendevolmente debbono fare anche quelli, per poter gli uni come gli altri sfuggire alle lusinghe del mondo, più pericolose delle sue stesse molestie. Ma a questo punto soggiunge che, tuttavia, la pace del mondo è utile a quella vita quieta e tranquilla condotta nella pietà e nella carità che l'Apostolo ammonì di supplicare da Dio; ed osserva ancora che, se la pietà e la carità mancano, tutto ciò che si dice pace, cioè l'assenza dei mali del mondo, altro non è se non materia, invito, fomite di lussuria e di perdizione. (2) È chiara l'affinità del concetto qui manifestato con quello dell'Epistola CCXX, il cui senso va meglio penetrato. Ora il riavvicinamento dei due passi varrà a chiarire l'idea della pace

(1) *Ep.* CCXXIX, 1-2.

(2) « praepositi vestri sumus, grex dei estis; considerate et videte pericula nostra maiora esse quam vestra et orate pro nobis. hoc enim et nobis conducit et vobis, ut bonam rationem de vobis reddamus pastorum principi et omnium nostrum capiti pariterque evadamus huius mundi periculosiores blanditias quam molestias, nisi cum pax eius ad hoc proficit, quod apostolus orare nos monuit, ut quietam vitam et tranquillam agamus in omni pietate et caritate. si enim desit pietas et caritas, quid est ab illis et a ceteris mundi malis tranquillitas et quies, nisi luxuriae perditionisque materies sive invitamentum sive adiumentum? ut ergo habeamus quietam et tranquillam vitam in omni pietate et caritate, quod oro pro vobis, orate pro nobis... » (*Ep.* CCXXXI, 6).

che, nel giudizio di Agostino, rende, non solamente lecita, ma doverosa la guerra contro i Barbari. La pace, dunque, che Agostino vorrebbe mediante tal guerra ottenere non è per nulla quella condizione di vita che il senso volgare intende per vita quieta e tranquilla: il vivere, cioè, tra beni temporali, rimossa ogni cagione di dolore. Ma essa è la pace che va congiunta alla pietà ed alla carità; la pace che si gode allorché si crede quanto si deve credere, si ama quanto si deve amare e si agisce in conformità; la pace che consiste nella compartecipazione al bene morale, alla verità, in altri termini, ed alla virtù, e che, nello stesso tempo, è necessaria alla pratica di esso: la pienezza, insomma, della vita evangelica, nella più alta significazione di queste parole.

Non è quindi tal pace la pace dell'Impero Romano veramente: ché se, di fatto, la resistenza ai Barbari sarebbe riuscita a difesa, oltre che della società cristiana, anche dell'organismo dell'Impero, e procurando la pace a quella avrebbe concorso altresì alla ricomposizione di esso, Agostino non manifesta menomamente, fra le ragioni che adduce a favore della lotta contro i Barbari, ancor quella della sussistenza dell'Impero riguardato come qualcosa a sé e per sé stesso apprezzato; e la circostanza della conservazione di esso (da codeste sue espressioni non appare di più) egli non considera affatto. Anzi, nella distinzione che fa tra la vera pace, la quale si dà nella pietà e nella carità, e la pace ingannevole che si può dare all'infuori di esse in ogni assenza dei mali del mondo, la quale in realtà non è se non una condizione di peccato, la pace dell'Impero Romano come tale non trova luogo; ma piuttosto si palesa ancora una volta la contrapposizione tra beni e mali morali da una parte e beni e mali temporali dall'altra, nell'antitesi dei quali lo studio da noi sin qui condotto ci rivela svolgersi tutta, si può dire, la considerazione che della decadenza dell'Impero Romano ha fatta Agostino.

Non per l'Impero Romano, dunque, egli propugna la resistenza contro i Barbari che l'Impero invadevano e demolivano, ma solamente per il Cristianesimo, poiché con tal

difesa egli cerca l'incremento di esso nell'Impero, cioè nella società cristiana che vive entro i confini romani; e fors'anche, almeno se pensiamo al modo onde nella disputa contro Volusiano ha spiegata la guerra lecita secondo il Vangelo, l'incremento di esso cerca fuori dell'Impero, col rendere le popolazioni a questo estranee partecipi dei benefici impareggiabili della comunità cristiana.

E veramente egli, nella pace che sperava dalla guerra che richiedeva da Bonifacio, non ha fatto apprezzamento di una restaurazione dell'Impero Romano nemmeno nelle altre parti dell'Epistola CCXX, in quanto dice a proposito della condizione in cui allora quegli si trovava di ribelle a Roma, per rimproverarnelo ed ammonirlo di tornar fedele ad essa.

Così gli fa osservare i gravi danni conseguenti dal suo aspirare a personali fini di dominio. In tal guisa, egli è costretto a mantenere presso di sé una torma di seguaci, per la propria difesa e per il conseguimento dei suoi intenti. Ma questi uomini, che amano le cose del secolo, fervono di concupiscenze che vogliono e intendono soddisfare appunto in grazia di Bonifacio stesso; e pertanto egli, il quale avrebbe dovuto, come si era proposto, rintuzzare le proprie cupidigie, si trova ridotto, se vuol raggiungere il suo scopo, a dover appagare le altrui. Per ottenere il risultato prefisso, deve appagare (non saziare, ché le cupidigie del mondo si possono meno difficilmente domare che soddisfare a pieno), quel tanto che basti perché essi non pretendano di più, le brame di tali uomini, di cui bisogna fomentare l'avidità, e di cui per altra parte si paventa la ferocia. Ma questo egli non può fare se non commettendo o lasciando commettere molte cose che sono contrarie alla legge di Dio e che di Dio meritano il castigo. Di tal condizione di cose gli fa notare le conseguenze, disastrose tanto che ormai si può rinvenire a stento qualche cosa, sia pur di minimo prezzo, da sottrarre; e tosto parla della rovina a cui le province d'Africa son ridotte. (1) Ma ancor qui i danni che egli in-

(1) *Ep.* CCXX, 6.

dica sono esclusivamente morali. Non altrimenti prospetta le ragioni per cui Bonifacio ha da metter fine a questo deplorevole stato di cose. Non vale la scusa che egli non possa liberarsi dalle necessità nelle quali sta implicato. Poiché non sarebbe in esse venuto se non avesse amato i beni di questo mondo, che invece doveva disprezzare, usandone solo per far del bene. (1) Perciò le necessità cessano di esistere quando siano dome le cupidigie che le hanno imposte. (2) E lo invita ad amare, desiderare, ricercare i beni che toccano, non come quelli temporali, che ora persegue, ai cattivi non meno che ai buoni, ma ai soli buoni; e dei terreni usi per compiere molte buone opere, ma neppur un'azione malvagia per essi non commetta. (3) Del resto, Agostino stesso dà a conoscere la sua precipua intenzione in riprendere ed esortare Bonifacio, quando gli dichiara che, se attende da lui un consiglio secondo le norme del secolo, egli non sa cosa suggerirgli, ma se gli chiede un consiglio secondo Dio e per la salute dell'anima propria, gli prescrive di vincere le proprie cupidigie e gli affetti mondani e di far penitenza per i suoi trascorsi. (4) Ora, queste parole attestano che egli mira soprattutto agli interessi della coscienza, alla salvazione dell'anima di Bonifacio. Degli interessi dell'Impero e della sua salvezza, nulla. Che più? Non ne fa cenno nemmeno là dove tocca della condotta di Bonifacio relativamente all'autorità

(1) *Ep.* CCXX, 5.
(2) *Ep.* CCXX, 10.
(3) *Ep.* CCXX, 11-12.
(5) « Dicis mihi fortasse: 'In tanta necessitate quid vis ut faciam?' si consilium a me secundum hoc saeculum quaeris, quo modo ista salus tua transitoria tuta sit et potentia atque opulentia vel ista servetur, quam nunc habes, vel etiam maior addatur, quid tibi respondeam, nescio... si autem secundum deum me consulis, ne anima tua pereat, et times verba veritatis dicentis: Quid prodest homini, si totum mundum lucretur, animae autem suae damnum patiatur, habeo plane, quod dicam; est apud me consilium, quod a me audias... ecce consilium; arripe et age, hic appareat, si vir fortis es; vince cupiditates, quibus iste diligitur mundus, age paenitentiam de praeteritis malis, quando ab eis cupiditatibus victus per desideria vana trahebaris. » (*Ep.* CCXX, 9).

imperiale. Prevedendo la discolpa di Bonifacio, che l'attuale devastazione d'Africa si debba imputare, non a lui, ma a chi, ingrati, lui offesero, Agostino dichiara di non voler, non solo giudicare, ma nemmeno discutere se la colpa spetti a lui oppure ad altri, e ciò per insufficenza di dati. Ma, comunque sia, lo ammonisce che per lui, Cristiano, la causa non è rispetto ad altri uomini, ma rispetto a Dio; e Dio egli deve quindi procurare di non offendere. Quanto a lui, Agostino, egli s'attiene piuttosto alle ragioni superiori; e le calamità che affliggono l'Africa non attribuisce se non ai peccati degli uomini, che hanno meritata una tale punizione. Ma, per l'appunto, non vorrebbe che Bonifacio si renda strumento di questa punizione divina, ciò che importa per lui l'essere malvagio. E lo invita a meditare l'esempio di Cristo, il quale tanto beneficò, eppur tanto male riebbe dagli uomini; avvertendolo che chiunque vuol vivere eternamente con Dio deve amare anche i propri nemici, far loro del bene, pregare per essi. E venendo al caso delle sue relazioni coll'Impero Romano, soggiunge che, se ne ha ricevuto dei beni, terreni e passeggeri come esso medesimo è, non li ricambi con mali, e se invece ne ebbe offesa, non vi corrisponda con offesa, perché egli, Cristiano, non deve rendere né mal per bene né male per male. (1) Agostino non parla dunque di offese recate da Bonifacio all'Impero, ma di offese verso Dio; egli non si colloca quindi, per giudicare di lui, dal punto di vista

(1) « Sed forte ad ista respondes illis hoc esse potius inputandum, qui te laeserunt, qui tuis officiosis virtutibus non paria sed contraria reddiderunt. quas causas ego audire et iudicare non possum; tuam causam potius aspice et inspice, quam non cum hominibus quibuslibet sed cum deo habere te cognoscis; quia in Christo fideliter vivis, ipsum debes temere ne offendas. nam causas ego superiores potius adtendo, quia, ut Africa tanta mala patiatur, suis debent inputare homines peccatis. verum tamen nolo te ad eorum numerum pertinere, per quos malos et iniquos deus flagellat poenis temporalibus, quos voluerit... tu deum adtende, tu Christum considera, qui tanta bona praestitit et tanta mala pertulit. quicumque ad eius regnum cupiunt pertinere et cum illo ac sub illo semper beate vivere, diligunt etiam inimicos suos, bene faciunt illis, qui eos oderunt, et

dell'autorità imperiale, ma la ribellione di lui a Roma considera secondo i criteri della morale evangelica. Nella devastazione delle province d'Africa non osserva lo sfacelo dell'Impero, ma semplicemente quel castigo per mezzo dei mali temporali che lo ascoltammo tante volte addurre a spiegazione di essi. Quanto poi all'opera di Bonifacio, non bada a colui che, invece di sostenere le sorti di Roma, com'era dover suo, si convertiva in nemico dell'Impero egli stesso ed alleato coi nemici di quello; non biasima la sua defezione qual delitto contro la patria; l'amor patrio sdegnato non imprime il minimo accento alle sue parole, quando avrebbe dovuto, se in lui fosse stato, animarle; al contrario, egli non si cura se non di far riflettere a Bonifacio che, prestandosi quale strumento delle afflizioni mandate da Dio, è peccatore. Ed esortandolo a ravvedersi, non allega l'obbligo di riparare ai danni col suo tradimento cagionati ai più vitali interessi dell'Impero, non il dovere di adoperarsi per la conservazione di esso, non fa appello all'amor patrio; ma semplicemente adduce la necessità pel Cristiano di praticare, per la propria giustificazione, il cristiano precetto di non ricambiare male per bene né mal per male. (1) Sempre il centro verso cui gravitano le energie dell'animo di Agostino appare unico essere il valore morale.

orant pro eis, a quibus persecutionem patiuntur, et, si quando adhibent pro disciplina molestam severitatem, non tamen amittunt sincerissimam caritatem. si ergo bona tibi sunt praestita quamvis terrena transitoria ab imperio Romano, quia et ipsum terrenum est non caeleste nec potest praestare, nisi quod habet in potestate, si ergo bona in te conlata sunt, noli reddere mala pro bonis; si autem mala tibi inrogata sunt, noli reddere mala pro malis. quid istorum duorum sit, nec discutere volo nec valeo iudicare; ego Christiano loquor: noli reddere vel mala pro bonis vel mala pro malis. » (*Ep.* CCXX, 8).

(1) Nella raccolta dei Sermoni agostiniani, a cominciare dall'Edizione Maurina in poi, se ne trova uno, il CXIV, il quale in uno dei due codici in cui fu rinvenuto porta l'epigrafe seguente: « Habitus ad Mensam sancti Cypriani, praesente Comite Bonifacio ». È un sermone piuttosto breve, e non si distingue dagli altri per argomenti cospicui;

E dall'esame di questa corrispondenza tra lui e Bonifacio non risultano assolutamente segni di patriottismo Romano.

Prima di conchiudere, poiché sappiamo che il conseguimento della pace per le società cristiane fu per Agostino la ragione determinante a promuovere la resistenza contro i Barbari, è opportuno che ci domandiamo in qual modo egli intendesse l'invasione barbarica contraria all'esplicarsi della vita cristiana.

Ce ne offre una spiegazione l'Epistola CCXXVIII ad Onorato, risalente all'estrema età di Agostino. Verso il 430 (anno della sua morte, i Vandali, e insieme con essi altre genti barbare, sotto la condotta di Genserico, dalla Spagna passarono ad invadere le province africane dell'Impero, portando distruzione e strage ovunque, eccetto che in pochissimi luoghi: Cartagine, Cirta, Ippona (la sede episcopale di Agostino); quest'ultima però venne distrutta dopo un assedio, durante il quale Agostino morì. Allora sorse, per parte di alcuni ecclesiastici, la questione: se fosse lecito ad essi di fuggire davanti ai pericoli dell'invasione. Richiesto prima da Quodvultdeus e poi da Onorato, Agostino espresse

illustra la lezione del Vangelo: « Se il tuo fratello avrà peccato contro di te, tu riprendilo; e se avrà fatto penitenza, perdonagli... », verte con insistenza sul dovere e sulla necessità per l'uomo peccatore di perdonare le offese da altri a lui recate, ed esorta a non ritenere nel proprio cuore inimicizia contro di alcuno. Contenuto simile è spiegabilissimo dal precetto evangelico a cui esso fa da commento. Tuttavia ci possiamo domandare: sarà stato questo Sermone tenuto quando Bonifacio già si era ribellato a Roma? Ed in tal caso, si sarà Agostino, nel pronunciarlo, prefisso in modo speciale l'intento di indurre il governatore a perdonare all'autorità imperiale quei torti che egli asseriva, per scusare il proprio contegno, di averne realmente sofferti, come c'informa l'Epistola presente? Nel Sermone (5) riscontriamo questo passo: « Et si aliquis mentitur imperatori, cum venerit, convincitur quia mentitur: quando autem tu orando mentiris in ipsa oratione convinceris. »; vero è che lo si può benissimo interpretare senza vedervi allusione di sorta. Ad ogni modo, se l'ipotesi or ora accennata avesse fondamento, ne seguirebbe una prova di più che Agostino dell'anima di Bonifacio si curava, e non della patria.

i suoi consigli intorno alla condotta da tenersi, in simili casi, dagli ecclesiastici. Si mettano in salvo quando ciò non noccia al gregge affidato alle loro cure, ma quand'esso potrebbe abbisognarne, tanto più nell'imminenza di sì molti e gravi pericoli, rimangano a qualunque costo, affidandosi alla Provvidenza. (1) Tralasciamo le ragioni che a risolvere tal questione Agostino esibisce in questa lettera, per non soffermarci a considerare se non un tratto, quello che conviene al proposito nostro. Come rimedio contro il timore dei pericoli che può tentare gli ecclesiastici a mettersi al sicuro colla fuga, egli indica la carità, ed esorta ad impetrarla da Dio, di cui essa è dono e da cui vien comandata. Animati da essa, egli soggiunge, temiamo la iniquità che uccide lo spirito più del ferro che uccide soltanto il corpo d'altronde mortale, la corruzione della fede più che la violenza perpetrata sulle carni, l'abbattimento delle pietre vive più che quello degli edifici, la privazione del nutrimento spirituale più che la tortura delle membra. (2) Tali i danni che Agostino reputava da ritenersi i più gravi e sopra tutti da scongiurarsi dagli ecclesiastici col non venir meno all'assistenza delle pecorelle loro affidate; e poiché erano questi mali conseguenza delle incursioni barbariche, ad essi doveva egli massimamente desiderare che si portasse rimedio, anche respingendo i Barbari colle armi.

Non meno valida dimostrazione ce ne porge una pagina, non veramente di Agostino, ma del suo famigliare e

(1) *Ep.* CCXXVIII, 1-14.

(2) « sed caritas ex deo est. oremus ergo, ut ab illo detur, a quo iubetur, et per hanc magis timeamus, ne oves Christi spiritalis nequitiae gladio in corde, quam ne ferro in corpore trucidentur, ubi quandocomque quocumque mortis genere morituri sunt; magis timeamus, ne sensu interiore corrupto pereat castitas fidei, quam ne feminae violenter constuprentur in carne...; magis timeamus, ne lapides vivi extinguantur deserentibus nobis, quam ne lapides et ligna terrenorum aedificiorum incendantur praesentibus nobis; magis timeamus, ne membra corporis Christi destituta spiritali victu necentur, quam ne membra corporis nostri oppressa hostili impetu torqueantur... » (*Ep.* CCXXVIII, 7).

biografo Possidio, vescovo di Calama. Nella vita ché di Agostino scrisse Possidio egli ci dà un'efficace rappresentazione del modo onde quegli giudicasse e rimpiangesse l'immane rovina prodotta nel suo paese dai Barbari durante gli ultimi suoi anni. Tristissima fu la fine di Agostino, cui toccò, negli estremi giorni di vita, assistere allo scempio delle popolazioni al cui bene per quarant'anni egli aveva profuso l'ardore e la dovizia delle sue cure. Della distruzione di città, della strage di uomini egli sapeva ancora confortarsi: non sarebbe magnanimità affliggersi molto per il rovinare di cose caduche, per il perire di esseri mortali. Ma il male senza confronto più grande, il danno umanamente irreparabile era per quest'uomo di Dio la devastazione morale che seguiva alla devastazione materiale; il pericolo e la morte ch'egli soprattutto considerava erano delle anime, non dei corpi. E mirava con strazio violentate le vergini, dissipati i religiosi consorzi, il gregge cristiano, separato dai suoi pastori, rimanere, in circostanze così estreme, senza i sacramenti e gli atti del culto, e della popolazione non estinta o fuggita altri divenire schiavi, altri per amor di questa vita disertare la fede cattolica. Ecco in qual guisa l'opera distruggitrice dei Barbari impediva la libera pratica del Vangelo. Ed era questa evidentemente una ragione tale da fare di Agostino un fautore della guerra contro di essi! (1) Agostino soffriva di queste sciagure diversamente e più degli altri, perché ne giudicava il male da un punto di vista più alto e ne di-

(1) « Et hanc ferocissimam hostium grassationem et vastationem, ille Dei homo, et factam fuisse et fieri, non ut ceteri hominum sentiebat et cogitabat: sed altius et profundius ea considerans, et in his animarum praecipue vel pericula vel mortes praevidens, solito amplius, (quoniam, ut scriptum est, Qui apponit scientiam, apponit dolorem: et cor intelligens, tinea ossibus:) fuerunt ei lacrymae panes die ac nocte, amaris simamque et lugubrem prae ceteris suae senectutis iam pene extremam ducebat ac tolerabat vitam. Videbat enim ille homo Dei civitates excidio perditas, pariterque cum aedificiis villarum habitatores, alios hostili nece exstinctos, alios effugatos atque dispersos; Ecclesias sacerdotibus ac ministris destitutas, virginesque sacras et quosque continentes ubique disdiatos; et in his alios tormentis defecisse, alios gladio interemtos esse,

scerneva più a fondo il danno: quanto più, come insegna la Scrittura, l'uomo abbia intelligenza e scienza, tanto più lo penetra e consuma il dolore. Così trascinò l'estrema età, alle angustie della vecchiaia aggiunte le angoscie per le calamità circostanti; e si pascé di lacrime giorno e notte. Ed allora colui che per tanti anni era stato come l'anima della Cristianità fu preso da una tristezza inconsolabile, si depresse in uno scoraggiamento profondo, e con gli intimi suoi ebbe a dire: Pregassero insieme con lui per la salvezza della città, o se altra fosse la disposizione divina a tal riguardo, impetrassero da Dio di poter sostenere la prova e adempiere alla sua volontà, ma allora lui da questa terra levasse seco. Era la stanchezza delle cose umane pervenuta al sommo, l'aspirazione suprema a migrare finalmente da questo miserabile mondo del male alla pace in Dio. E colto dalla febbre, giacente sul letto di morte, fatti apporre alla parete, scritti a grandi caratteri, i Salmi penitenziali, passò gli ultimi giorni piangendo i propri peccati. (1) Non era forse tutta la rovina dilagante all'intorno conseguenza, punizione, espiazione, ammonimento di peccato? E pertanto nulla più conveniva al Cristiano che confessarsi peccatore i convertirsi penitente, prostrarsi supplice.

Mai, sin qui, l'Impero Romano, con la somma di valor, da esso rappresentati, ci è apparso tanto lontano dalla mente

alios in captivitate, perdita animi et corporis integritate ac fidei, malo more ac duro hostibus deservire; hymnos Dei et laudes de ecclesiis deperisse, aedificia ecclesiarum quam plurimis locis ignibus concremata, sollemnia quae Deo debentur de propriis locis desiisse sacrificia, sacramenta divina vel non quaeri, vel quaerenti qui tradat non facile reperiri, in ipsas montium silvas et cavernas petrarum et speluncas confugientes, vel ad quasque munitiones, alios fuisse expugnatos et interfectos, alios ita necessariis sustentaculis evolutos atque privatos, ut fame contabescerent; ipsosque Ecclesiarum praepositos et clericos, qui forte Dei beneficio vel eos non incurrerant, vel incurrentes evaserant, rebus omnibus exspoliatos, atque nudatos egentissimos mendicare, nec eis omnibus ad omnia quibus fulciendi essent subveniri posse... » (*S. Augustini Vita auctore Possidio*, 28).

(1) *Vita S. August. a. P.*, 28-29-30-31.

e dal cuore di Agostino. L'espressione: patriottismo Romano, riferita a lui, non suona ora più se non come un insieme di vuote parole.

Conclusione.

La Chiesa, unico affetto ed unica cura di S. Agostino anche riguardo all'Impero Romano.

Ma un atteggiamento quale lo studio sin qui fatto ci mostrò assunto da Agostino verso l'Impero Romano non è forse del tutto naturale in un Cristiano? Non era, in altre parole, ovvio che un Cristiano il quale, come lui, ad un sì elevato grado vivesse la vita evangelica pura ed intensa apprezzasse l'Impero precisamente a quel modo in cui egli l'apprezzò: non per sé stesso come patria terrena, ma unicamente in relazione ai superiori, spirituali, eterni interessi del Cristianesimo? Può darsi che qualche Lettore intenda rivolgermi questo appunto, come per domandarmi perché mai ed a qual prò io abbia condotta una ricerca lunga, minuta ed una complessa dimostrazione per conchiudere ad un giudizio che sin da principio poteva apparire il più verosimile. Che l'attitudine tenuta da Agostino rispetto all'Impero Romano in decadenza sia la più, anzi la sola conforme ad un'alta, intima, piena comprensione dello spirito del Vangelo ne sono persuasissimo, tanto che di contrasto fu l'impressione che provai nel vedere da taluni autori venir egli rappresentato come un patriotta Romano: di contrasto per l'appunto con quale mi pareva avesse ad essere codesta faccia della sua personalità. Ma studiosi autorevoli hanno ritenuto il patriottismo da essi attribuito ad Agostino per nulla in disaccordo con i principi cristiani, bensì consentaneo a questi, non stimandolo affatto in lui anormale. Non sarebbe perciò bastato il dire che quanti scorgono sotto un tale aspetto la figura di lui veggono un fantasma e non l'Agostino della realtà, per il semplice fatto che egli, quale Cri-

stiano, non poteva nutrire codesto patriottico sentire verso di Roma imperiale: non si sarebbe fatto altro che contrapporre una mera affermazione, per sé sola inefficace, ad un'opinione corredata di argomenti, si sarebbe negato senza dimostrare la ragionevolezza della negazione. Soltanto dopo di avere, con una disamina estesa, approfondita, accurata, confutato punto per punto le contrarie argomentazioni ed inoltre raccolto nuovi dati negativi, si sarebbe potuto con fondatezza arguirne la inesistenza in Agostino di un patriottismo Romano. Forse un secondo Lettore ha in pronto un'altra obbiezione: Che Agostino si ispirasse a questo piuttosto che a quel sentimento, ciò non toglie che, di fatto, egli aderisse all'organismo statale dell'Impero e, di più, abbia esercitato un'azione positiva e potente in favore della conservazione dell'Impero stesso: ora, in questo consistette il suo patriottismo; ed a quale scopo indagarne le recondite intenzioni ultime? Ma il limitarsi alla constatazione di questo risultato esteriore non veggo qual interesse potrebbe offrire. Qual importanza presenta un fatto storico prescindendo da ogni considerazione ideale di esso? Restringersi, nella storia, alla questione dei fatti equivarrebbe a misconoscere e a trascurare l'importanza e l'interesse maggiori, anzi il solo verace interesse e la sola verace importanza, che consistono invece nella questione delle idee. I fatti, per sé medesimi, non significano nulla, mentre un contrasto di concetti, come si ha nel caso nostro, può significare moltissimo. E che non sia indifferente l'aver Agostino agito a vantaggio dell'Impero per un fine anzi che per un altro risulta anche dalla circostanza che non pochi critici, in opere non certo disprezzabili, gli attribuirono in ciò un fine che non consta essersi egli proposto, annettendo così un valore alla differenza di scopo per tale sua azione. Inoltre, al fine interiore, e non all'esteriore effetto, di un atto qualsiasi bisogna attenersi per giudicare la disposizione della persona agente. E, per la stessa ragione, nemmeno non si può asserire che, una volta notata l'inesattezza dell'espressione: patriottismo, parlando dei rapporti di Agostino coll'Impero Romano,

ogni rettifica sia fatta. Se si trattasse solamente di questo: precisare un modo di dire od anche porre in rilievo come, sopra un certo argomento, il tal autore sbagli ed il tal altro sia invece nel giusto, credo che non sarebbe il caso di scrivere, non dico molte pagine, ma neppur una. Al contrario, la questione non si riduce a codesto, anzi non consiste in ciò affatto: non si tratta, ripeto, di un'oziosa questione verbale, bensì d'una questione ideale; siamo dinanzi ad una differenza, non di semplici termini d'espressione, ma di concetti assai cospicui, nella qual differenza la conclusione diversa che si può trarre è, a mio avviso per lo meno, di gran momento. E, se non m'inganno, la considerazione dell'atteggiamento di Agostino verso l'Impero Romano declinante presentava un campo di ricerca adattissimo per trarre alla luce una simile conclusione. Se egli, infatti, avesse realmente partecipato al sentimento del patriottismo Romano, non so se questo avrebbe potuto a più forte ragione e meglio manifestarsi altronde che da quanto egli scrisse in relazione alla decadenza dell'Impero stesso, al venir meno, cioè, dell'oggetto di un tale sentimento.

Ma Agostino non amava per sé stesso e patriotticamente l'Impero Romano perché così egli amava la Città di Dio, la Gerusalemme Spirituale: in un termine che meglio possiamo contrapporre a quello di Impero, la Chiesa. Poiché la Chiesa, secondo la sua concezione, comprende tutto quanto deve per l'uomo essere oggetto di fede, di ragione, di amore, di volontà: è, insomma, il regno della verità, del bene, dell'essere; e sommamente caratteristica di lui è la potentissima e trascendentale unità dello spirito; e, per essa, anche la sua personalità politica, vale a dire l'insieme delle relazioni di lui coll'Impero, non presenta altra faccia da questa sola, immensa, ma unica.

Agostino pure ha un ideale di patria, patria che ama con tutto l'ardore dell'animo suo e di cui nei propri scritti frequentemente discorre: la patria celeste. Ma di essa egli parla, non come di solito si fa nel linguaggio comune dei

Cristiani quando, dopo di aver denominata esilio la vita presente a cagione delle miserie che l'accompagnano, si esalta bensì la patria superna, ma si parla poi anche di una patria terrena. Quest'ultima per lui non appar sussistere affatto. Amando la patria sovrannaturale, che corrisponde poi alla Chiesa nel suo futuro modo di essere, egli non prova più un affetto, nemmeno in piccola misura ed in senso diverso, per un'altra patria, la terrena. L'animo di lui non può albergare due sentimenti di tal indole, indipendenti l'uno dall'altro, perché esso è tutto occupato dall'amore per la patria ultraterrena. E ciò appunto in virtù dell'unità del suo spirito, per cui egli non deve rivolgersi ed aderire nemmeno per poco ad un oggetto, ad un fine che a tale unità non s'appartenga: ciò che per lui, inteso al compimento di questa unità suprema, equivarrebbe ad una deviazione dalla sua via ad un concetto privo di razionalità e quindi verso il non essere. Per contro, egli ha trasferito il concetto di patria dalla vita attuale alla vita futura.

E questo che si è detto dell'Impero come patria lo si può ripetere dell'Impero come stato. Quando interviene in favore dell'Impero decadente, Agostino lo fa perché ritiene che la stabilità di esso abbia a riuscir di giovamento agli interessi cristiani: dell'Impero quale stato egli si vale come di una condizione di cose opportuna ed utile, come di un complesso di mezzi convenienti alla causa della Chiesa, che costituisce sempre il suo unico affetto e l'unica sua cura.

Non piccola e trascurabile differenza importa dunque il fatto che Agostino abbia o non abbia condiviso il sentimento del patriottismo Romano.

PIETRO GEROSA.

ATENAGORA
QUALE FONTE PER LA STORIA DELL'ARTE.

Atenagora al c. 17 della « Supplica per i Cristiani » per dimostrare che gli dei pagáni sono molto recenti, valendosi della testimonianza di Erodoto (II, 53) afferma che « Orfeo, Omero ed Esiodo fecero le teogonie pei Greci, diedero i nomi agli dei, ne distinsero gli onori e le arti e ne indicarono le figure. Le immagini però non vi furono e neppure si conoscevano prima della plastica, della pittura e della statuaria. Ma poi quando fiorirono Sauria di Samo e Cratone di Sicione e Cleante di Corinto, l'arte del disegnare a contorni (σκιαγραφία) fu trovata da Sauria quando disegnò l'ombra di un cavallo nel sole, la pittura (γραφική) fu inventata da Cratone che dipinse in una tavola imbiancata le ombre di un uomo e di una donna, e dalla fanciulla fu trovata l'arte della coroplastica (κοροπλαστική) chè essendo costei innamorata di un tale, ne segnò nel muro i contorni dell'ombra mentre dormiva, poi il padre, che era vasaio, piaciutagli la somiglianza perfetta della figura, intagliò il contorno e lo colmò di creta ed ancora oggi si conserva a Corinto questa forma. »

Considerata la povertà di fonti letterarie relative ai primordi della storia dell'arte, vien naturale domandarsi quale sia l'attendibilità delle notizie riferite da Atenagora. Un esame in proposito fu già compiuto da R. Förster nella sua dissertazione « Ueber die ältesten Herabilder » (Breslau 1868), ma le sue conclusioni sono troppo severe. Atenagora è un vero ignorante in materia di storia dell'arte, nessun valore si deve attribuire alle sue testimonianze, se non a quelle che concordano con notizie riferite da altri scrittori (p. 12); egli è inoltre autore di molti errori che

non si possono per nulla attribuire a corruzione dei codici (p. 34), infine « für die Technik der Kunst besitzt er kein Verständniss, von ihrer Geschichte hat er ganz ungenügende Kenntniss ». (1) Che un po' diverso sia il giudizio che si merita Atenagora, spero valga a dimostrarlo il presente studio. Il Förster incomincia a porre in dubbio l'esistenza di Sauria e Cratone, perchè questi artisti ci sono menzionati dal solo Atenagora, mentre le altre fonti dicono che a Samo si inventò l'arte di colare il bronzo, e la pittura ebbe i suoi inizi a Sicione ed a Corinto. Ma ancorchè non fosse lecito pensare che Atenagora potè benissimo riferirci testimonianze taciute da altri scrittori, oppure andate miseramente perdute, Plinio ci porge modo di integrare quanto l'apologeta ci racconta. Nella N. H. XXXV, 15, 16, il Naturalista scrive: « De picturae initiis incerta nec instituti operis quaestio est. Aegyptii sex milibus annorum aput ipsos inventam priusquam in Graeciam transiret, adfirmant, vana praedicatione, ut palam est; Graeci autem alii Sicyone, alii aput Corinthios repertam, omnes umbra hominis circumducta, itaque primam talem, secundam singulis coloribus et monochromaton dictam, postquam operosior inventa erat duratque talis etiam nunc, inventam liniarem a Philocle Aegyptio vel Cleanthe Corinthio primi exercuere Aridices Corinthius et Telephanes Sicyonius, sine ullo etiamnum hi colore, iam tamen spargentes linias intus, ideo et quos pinxere adscribere institutum, primus inlevit eas colore testae, ut ferunt, tritae Ecphantus Corinthius... ». Anche Atenagora dunque ammette che la pittura fu trovata a Sicione ed a Corinto; anzi paragonando fra loro le testimonianze dei due scrittori troviamo segnato il graduale sviluppo dell'arte del disegno nelle due città. Di Sicione, Plinio ci indica il primo disegnatore (Telephanes Sicyonius), Atenagora menziona il primo pittore (γραφικῆς δὲ ὑπὸ Κράτωνος); (2) di Corinto entrambi

(1) Cfr. pure KALKMANN in *Rhein. Mus.* N. F. XLII, pag. 522 seg.; e GEFFCKEN, *Zwei gr.-Apol.* p. 195 seg.

(2) Non vedo ragione di pensare, come vorrebbe il Förster, che Atenagora abbia confuso Cratone con Telefane.

nominano Cleante (1) e Plinio aggiunge il nome di un altro disegnatore (Aridices Corinthius) e ricorda Ecfanto Corintio che inizia l'uso dei colori.

Rimangono isolati Filocle e Sauria. Il nome del primo ci attesta assai palesemente che non dovette essere egiziano di nascita, ma piuttosto un greco venuto dall'Egitto dove lungamente aveva vissuto. Ritornando in patria recò con sè qualche segreto della pittura egiziana, e per tal modo potè essere creduto dai Greci l'inventore. (2) La menzione di Sauria (3) invece non ci trasporta fuori della Grecia. Essa ci rende manifesta testimonianza che nell'età arcaica l'isola di Samo, oltre le importanti scuole di scultura, dalle quali uscirono delle opere che giunsero sino nell'Attica, possedeva anche la sua scuola di pittura.

A proposito dell'invenzione della plastica Plinio così si esprime (N. H. XXXV 151): « Fingere ex argilla similitudines Butades Sicyonius figulus primus invenit Corinthi filiae opera: quae capta amore iuvenis, abeunte illo peregre, umbram ex facie eius ad lucernam in pariete lineis circumscripsit: quibus pater eius inpressa argilla typum fecit et cum ceteris fictilibus induratum igni proposuit, eumque servatum in Nymphaeo donec Mummius Corinthum everterit, tradunt ». Ancor qui le due fonti si integrano vicendevolmente, e benchè Plinio indichi il nome del padre della fanciulla dicendolo di Sicione, mentre Atenagora tace in proposito, entrambi concordano nell'ammettere l'invenzione avvenuta a Corinto. (4) La differenza sostanziale fra i due

(1) Cleante è ancora menzionato da Strabone, VIII 343; e da Ateneo, VIII 346 B-C.

(2) Cfr. P. GIRARD, *La peinture antique*, p. 132.

(3) Cfr. STUDNICZKA, *Jahr. Arch.* 2, 1887, p. 148 seg.

(4) Sul nome **Κόρη** insiste il Förster, perchè avendo Atenagora menzionato prima tutti nomi proprii, egli crede che tale debba essere quello che si riferisce alla Corintia. Se si trattasse di nome proprio, (cfr. Otto, *Corpus Apol.* v. VII, p. 76, n. 11) avrebbe dovuto esservi l'articolo τῆς innanzi a **Κορινθίας**, poichè l'articolo è costantemente mantenuto innanzi ai nomi precedenti. Nè è poi da credersi, come osserva R. Rochette (*Lettre à M. Schorn*, II[a] ediz. p. 258), che il nome Κόρη sia stato usato

scrittori sta invece nel fatto che, mentre Plinio dice l'opera del padre della fanciulla essersi conservata sino alla distruzione di Corinto, Atenagora l'ammette ancora esistente (ὁ τύπος ἔτι καὶ νῦν ἐν Κορίνθῳ σῴζεται). Appare evidente che i due scrittori hanno usato per questo punto fonti diverse, l'una posteriore alla distruzione di Corinto, l'altra anteriore.

Prosegue Atenagora: « Dopo costoro vennero Dedalo, Teodoro e Smilide i quali inoltre inventarono la statuaria e la plastica ». Il Dedalo qui nominato è certamente il Dedalo della leggenda (Atenagora segue egli pure la tradizione), il capo di quella serie di artisti che i testi letterarii greci collocano vicino a lui (οἱ ἀπὸ Δαιδάλου), (1) la personificazione di tutto quel lento ma continuo svolgersi di vita artistica che avvenne sul finire del settimo e per tutto il secolo sesto av. C., il nuovo 'Οδυσσεύς, l' 'Οδυσσεύς dell'arte, secondo l'espressione del Brunn. (2) Quanto a Teodoro, il Förster incolpa Atenagora, perchè lo dice di Mileto e non di Samo. In questo caso però l'errore è dovuto alla corruzione del testo. Il migliore dei codici di Atenagora non ha μιλήσιος, bensì μιλίσιος egregiamente corretto dallo Schwartz con Σμῖλις, (3) altro artista greco del quale come di Teodoro tratterò più innanzi. Il Förster rimprovera ancora Atenagora di aver anteposta la statuaria alla plastica, mentre Plinio (*N. H.* XXXIV. 35; XXXV. 153) afferma che fu prima la plastica. Mi sembra che l'apologeta non ha qui avuto di mira alcuna distinzione cronologica fra le due arti, e che la

come proprio per indicare una qualsiasi donna greca, poichè tale appellativo si addiceva esclusivamente a Proserpina, la Κόρη κατ' ἐξοχήν (cfr. pure WALZ, *Phil.* I p. 550). Piuttosto io credo che Atenagora, seguendo le tendenze letterarie del tempo, mediante l'avvicinamento della parola κόρη a κοροπλαθική (o κοροπλαστική) volle ottenere un bel giuoco di parola, che è contemporaneamente la spiegazione per cui ἀπὸ τῆς κόρης si trovò l'arte di modellare figurine con terracotta.

(1) Cfr. OVERBECK, *Schrift.* p. 11-12: e C. ROBERT, *Archaeol. Märchen*, p. 1 seg.

(2) *Gesch. d. gr. Künstler*, I p. 22; COLLIGNON, *Histoire de la sculpt. grecque*, I p. 110. seg.

(3) Cfr. SCHWARTZ, πρεσβ. περὶ χριστιανῶν, Leipz. 1891, pag. 19.

menzione di esse conviene unicamente agli artisti precedentemente nominati. Atenagora scrive seguendo la tradizione, e come essa riferiva, a Dedalo attribuisce l'invenzione della statuaria, (1) a Teodoro (in ciò seguito anche da Plinio, *N. H.* XXXV. 152) (2) quella della plastica; e la sua affermazione non è poi sconveniente per Smilide. Continuando il pensiero principale (le statue non furono prima del l'arte statuaria e perciò l'età loro e della loro lavorazione è tanto recente che si può nominare l'artefice di ciascun dio), Atenagora fa seguire un breve catalogo di questi artisti. Nomina dapprima Endeo, scolaro di Dedalo, al

(1) Cfr. OTTO, op. cit. p. 77, n. 19.

(2) L'Arnould (De apol. Athen. p. 140) a proposito di Teodoro osserva « Forsan vero cum Plinio (*N. H.* XXXV, 43. 2: [ediz. Jahn XXXV 152]) iniuria admisit Athenagoras non fundendi aeris artem quod re evenit, sed plasticen inventam esse, quamquam hoc illi haud nominatim attribuit ». I due scrittori hanno in questo caso attinto alla medesima fonte. E benchè Plinio riproduca vagamente la sua asserzione (sunt qui in Samo etc.), tuttavia se pensiamo a quanto egli stesso ci riferisce nella medesima *N. H.* XXXV. 153, non ci deve parer strano che anche l'artista di Samo abbia ancor prima di Lisistrato di Sicione usato il modello di argilla prima di formare le statue di bronzo, e per tal modo possa essere stato creduto dai suoi contemporanei l'inventore dell'arte plastica. Ma ancorchè non fosse lecita una tale supposizione, tanto Atenagora quanto Plinio hanno giustamente attribuito a Teodoro l'invenzione della plastica, essendo anche la lavorazione del bronzo una vera e propria πλαστική. A proposito dell'arte di fondere il bronzo, l'Arnould, ricalca la testimonianza di Pausania (IX. 41. 1) ed il « quod re evenit » corrisponde al « ὥς γε εἰκός » del periegeta. L'affermazione di Pausania però è inesatta. È molto difficile infatti ammettere che il periegeta abbia potuto dire con assoluta certezza che i due maestri di Samo, Reco e Teodoro furono realmente οἱ διαχέαντες πρῶτοι, e sarebbe molto azzardato supporre che la tecnica del bronzo non avesse avuto sviluppo alcuno prima della metà del secolo sesto, epoca in cui gli artisti eseguirono i lavori che ad essi attribuisce la tradizione, e fosse senz'altro sorta per opera loro. Piuttosto è da credere che Pausania abbia voluto dire che Reco e Teodoro furono i primi a far fiorire l'arte del bronzo, introducendo notevoli migliorie nella tecnica, che sino a quel tempo era rimasta stazionaria. Cfr. PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art*, VIII, p. 169 seg., BLÜMMER, *Techn. und Teck. der Kunst*, IV. § 14 e 17.

quale attribuisce tre opere: una Artemide in Efeso, un simulacro di Atena, o piuttosto di Atela come più misticamente veniva detta, ed una Atena seduta. (1)

Secondo l'affermazione di Pausania (I. 26. 4) Endeo era ateniese e scolaro di Dedalo. Aveva scolpito un simulacro di Atena seduta dedicato alla dea da Callia e situato sull'acropoli di Atene presso l'Eretteo, un altro simulacro di Atena Alea per quelli di Tegea, simulacro ἐλέφαντος διὰ παντὸς πεποιημένον che fu poi portato a Roma da Augusto (Paus. VIII 46, 1) ed infine per quelli di Eretria un'Atena Poliade, ἄγαλμα ξύλου μεγέθει μέγα καθήμενόν τε ἐπὶ θρόνου (Paus. VII. 5. 9.). (2) Paragonando tra loro le notizie riferite da Pausania con quelle di Atenagora, vediamo che l'apologeta non nomina la patria dell'artista e i due autori

(1) τὸ μὲν γὰρ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς (μᾶλλον δὲ Ἀθηλᾶς· ἀθήλη γὰρ ὡς οἱ μυστικώτερον οὕτω γὰρ) τὸ ἀπὸ τῆς ἐλαίας τὸ παλαιὸν καὶ τὴν Καθημένην Ἔνδοιος εἰργάσατο μαθητής Δαιδάλου. Questo tratto benchè evidentemente lacunoso (cfr. τὸ μὲν γὰρ cui sott. ἄγαλμα, o ξόανον, e ὡς... οὕτω γὰρ passo non ancora esattamente integrato), non mi pare tuttavia opera di glossatore, nè introduzione posteriore nel testo fatta da un poco esperto amanuense. Credo piuttosto che la testimonianza relativa all'Atena Atela è veramente riferita dall'apologeta, che anche in questo caso lascia chiaramente intravvedere una delle sue fonti più care, gli scrittori orfici, dei quali nella Supplica ricorrono non pochi indizi. E tale mia supposizione trova conferma nel fatto, che A tenagora al c. XX della stessa Supplica chiarisce l'origine del nome Atela. « La figlia che Zeus generò dalla madre Rea ebbe due occhi là dove vuole natura, e due altri sulla fronte e la faccia di animale nella porte posteriore del collo, e portò anche corna, sì che Rea stessa spaventatasi della figura mostruosa della figlia fuggì via senza porgerle la mammella, per il che *misticamente* essa vien detta Atela (cfr. θηλή capezzolo, poppa; θηλάζω allatto), ma comunemente Persefone o Cora, la quale per altro è diversa da Atena cui è dato il nome di Kore ».

Alla testimonianza di Atenagora fanno riscontro le seguenti: schol. Hes. opp. 76. Ἀθηνᾶ δὲ ἡ φρόνησις, παρὰ τὸ τὰ πάντα ἀθρεῖν καὶ βλέπειν καὶ περὶ πάντων νοεῖν· ἢ ἀθηλά τις οὖσα ἡ μὴ θηλάζουσα καὶ νηπιόφρων ἀλλὰ γενναιοτάτη καὶ ἐνδρανὴς καὶ τροπῇ τοῦ λάμβδα εἰς ν δωρικῶς Ἀθηνᾶ, Eust. ad Hom. Il. A. p. 83,26. Ἀθήνη δὲ μυθικῶς μὲν Διὸς θυγάτηρ, οἱονεὶ ἀθηλή τις οὖσα ὡς μὴ θηλήσασα. Cfr. Lobeck, Aglaoph I. p. 548.

(2) Cfr. Overbeck, Schriftq. n. 348. 353.

concordano solamente nell'attribuire ad Endeo l'Atena seduta. Il simulacro di Artemide in Efeso è invece menzionato da Plinio (N. H. XVI. 214), il quale parlando del tempio della dea, per la cui costruzione aveva avuto parte notevolissima il legno, riferisce pure la diversa opinione riguardo alla costituzione dello stesso simulacro (« ...ceteri ex hebeno esse tradunt, Mucianus ter. cos. ex his qui proxime viso scripsere vitigineum et nunquam mutatum septies restituto templo, hanc materiam elegisse Endoeon, (1) etiam nomen artificis nuncupans, quod equidem miror, cum antiquiorem Minerva quoque, non modo Libero patre, vetustatem ei tribuat »).

È ancora interessante osservare che Plinio, nel passo citato, ci menziona altre opere antiche; un simulacro di Dioniso ed un altro di Atena, simulacri che appaiono evidentemente essere stati anch'essi di legno. Il senso di meraviglia del naturalista per Muciano che attesta essere stato il simulacro di Artemide in Efeso, più antico di quello di Dioniso e di Atena, può essere più o meno convenientemente giustificato, ma tuttavia ci fa comprendere che Endeo era dalla tradizione ritenuto come uno degli artisti più antichi.

Perciò io credo che l'Atena menzionata da Plinio sia quella stessa che Atenagora ci dà come opera di Endeo, l'ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς... τὸ ἀπὸ τῆς ἐλαίας τὸ παλαιόν.

Lo Jahn anzi va più oltre, e giunge a riconoscere nell'Atena Atela menzionata da Atenagora, l'Atena Poliade venerata dagli Ateniesi sull'acropoli. (2)

Infatti il più antico simulacro di Atena Poliade (e ben precisato è in Atenagora con la ripetizione dell'articolo τὸ ἀπὸ τῆς ἐλαίας (3) τὸ παλαιόν era di olivo, (4) quasichè gli

(1) Alcuni dei codici di Plinio recano « eandem, » altri « Pandemion ». Ottimamente, come osserva anche il Förster, corresse il Sillig in « Endoeon ». Cfr. pure J. Blake and E. Sellers *The elder Pliny's chapters on the History of art.* p. 220.

(2) Cfr. *De antiquissimis Minervae simulacris atticis* (Bonn, 1866).

(3) Molto strana mi sembra l'opinione del Welcher (Kleine Schri-

(4) *Vedi nota* (1) *della pagina seguente.*

Ateniesi avessero per riconoscenza verso la Dea voluto raffigurarla nel legno del miracoloso arbusto che loro aveva concesso. Secondo la più antica tradizione, tale simulacro era ritenuto da alcuni come opera degli Aborigeni (Plut. de Daed. 10. p. 762 W), da altri come fattura di Erittonio (Apoll. III. 189) e come opera di Cecrope (Eus. praep. ev. X. 9; Paus. I. 27. 1), ed era considerato come una delle principali antichità dei Greci (Phil. vit. Apoll. III. 14).

Un'ulteriore tradizione formatasi col fiorire dei primi artisti, non attribuì più l'opera all'epoca mitica, bensì ad un vero artista, ad Endeo (se pure non è da credere che Endeo abbia realmente ricevuto qualche incarico verso la metà del sec. VI quando si costruì l'Ecatompedon), ed a questa tradizione appunto si riferiscono Atenagora e Plinio.

Senonchè, quando visse Endeo? Molto si è discusso in proposito e svariate ne furono le conclusioni. Una delle più recenti, che pretende aver risolto definitivamente la questione riguardante l'epoca precisa in cui visse Endeo è quella escogitata dal Lechat in un suo severo studio pubblicato nella « Revue des Études grecques » V. p. 385 e seg. Traendo le mosse dal noto passo di Pausania (I. 26. 4)

ften III, p. 530) che suppone la frase ἀπὸ τῆς ἐλαίας contenere l'etimologia del mistico nome Atela.

(1) *Nota* (4) *della pagina precedente.* Cfr. schol. Demosth. c. Androt. 13. τρία γὰρ ἀγάλματα ἦν ἐν τῇ ἀκροπόλει τῆς Ἀθηνᾶς ἐν διαφόροις τόποις ἓν μὲν ἐξ ἀρχῆς γενόμενον ἐξ ἐλαίας ὅπερ ἐκαλεῖτο πολιάδος Ἀθηνᾶς διὰ τὸ αὐτῆς εἶναι τὴν πόλιν. δεύτερον δὲ τὸ ἀπὸ χαλκοῦ μόνου ὅπερ ἐποίησαν νικήσαντες οἱ ἐν Μαραθῶνι. ἐκαλεῖτο δὲ τοῦτο προμάχου Ἀθηνᾶς. τρίτον ἐποιήσαντο ἐκ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος, ὡς πλουσιώτεροι γενόμενοι ἀπὸ τῆς ἐν Σαλαμῖνι νίκης. ὅσῳ καὶ μείζων ἡ νίκη. καὶ ἐκαλεῖτο τοῦτο παρθένου Ἀθηνᾶς.

Cfr. schol. Arist. III p. 320 D. τρία ἦσαν ἀγάλματα ἐν ἀκροπόλει τῆς Ἀθηνᾶς. ἓν μὲν τὸ ἀρχαῖον καὶ διιπετές. ἕτερον τὸ χαλκοῦν ὃ ἔθεσαν μετὰ τὸ περσικόν, τρίτον τὸ Φειδίου τὸ ἐκ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος κατεσκευασμένον.

Che il più antico simulacro di Atena Poliade in Atene fosse di legno lo dice pure Plutarco presso Eusebio (praep. ev. III. 8), ma non lo dice di Atena Atela. Nel testo di Atenagora non compare la designazione del luogo ove si trovava l'antico simulacro, ma non è improbabile, come anche lo Schwartz giustamente suppone, che nel testo, ora miseramente corrotto, vi si potesse anche leggere ἐν ἀκροπόλει.

in cui il periegeta dice che esisteva nell'acropoli di Atene una statua di Atena seduta, opera di Endeo, e dedicata alla dea da Callia, secondo l'iscrizione incisa sulla base, il Lechat viene a conchiudere che tale statua non può essere anteriore all'anno 480-479, perchè, salvo poche eccezioni, tutte le opere d'arte di Atene e dell'acropoli anteriori a questa data furono distrutte dai Persiani; e quindi l'attività artistica di Endeo si svolse ancor dopo le guerre mediche. Questa semplice riflessione, che per il Lechat è l'argomento più importante per lo scioglimento della questione, non è per vero sostenuta da nessuna prova irrefutabile. Infatti, mentre il Lechat trova nel passo di Pausania una indicazione di data assai importante, non s'accorge d'altra parte che, col rigettare la notizia riferita da Pausania che considerava Endeo come scolaro di Dedalo e compagno d'esilio del maestro a Creta, supponendola una inezia immeritevole d'ogni considerazione, Endeo rientra ancor più nell'oscurità dalla quale invece egli vuole toglierlo; poichè non avendo alcun argomento positivo per provare l'esistenza dell'Atena seduta, non abbiamo più neppure un termine cui riferirci e dobbiamo del pari dubitare della testimonianza di Atenagora. Gli unici elementi che hanno valore per stabilire la data dell'attività artistica di Endeo sono le notizie riferiteci dalle fonti letterarie, e due iscrizioni fortunatamente pervenuteci: ogni altro elemento non può servire che a congetture. Ed ingegnosa congettura è appunto quella del Lechat, di stabilire a priori, partendo dalla osservazione accennata, che la statua di Atena seduta sia posteriore all'anno 480-479, perchè, come osserva il Lechat stesso, l'unico argomento in proposito, quello che pretende identificare l'opera di Endeo con una statua di Atena seduta che si conserva nel museo dell'acropoli di Atene, (1) non ha in suo favore alcuna prova di fatto. La statua infatti si presenta molto deformata,

(1) Cfr. Catalogue (1888) du musée de l'Acropole N. 24. Vedi l'indicazione delle principali opere in cui la statua è stata riprodotta o descritta in LE BAS-REINACH, *Voyage archéologique* p. 51 pl. 2. 1. des Mon. figurés.

manca della testa, il principale elemento per averne un esatto criterio di attribuzione; neppure fu trovata presso l'Eretteo (1), dove Pausania vide quella di Endeo (circostanza non del tutto trascurabile, della quale il Lechat tace) e manca dell'iscrizione, la sola che avrebbe potuto sciogliere definitivamente la questione. Ma, se pure, come vuole il Lechat, dall'esame minuto di questa statua si è indotti a crederla opera del V piuttosto che del secolo VI av. C., nulla ci dà la persuasione che sia proprio quella menzionata da Pausania, e se sono quindi nell'errore quelli che guidati dal noto passo del periegeta, l'hanno perciò ascritta alla metà del secolo VI, non è del pari fuor dell'errore il Lechat che pur con intenti diversi, batte la stessa via dei suoi avversarii, e ricade con la sua argomentazione nella stessa petizione di principio che ad essi rimprovera. Non è possibile alcun accordo fra la testimonianza di Pausania e la statua dell'acropoli di Atene, e dobbiamo purtroppo per stabilire la data approssimativa della vita di Endeo servirci delle sole fonti letterarie e delle iscrizioni pervenuteci.

Secondo le fonti, l'attività artistica di Endeo si è svolta nel secolo VI av. C. Di questa stessa epoca sono le due iscrizioni che possediamo. L'una, in dialetto ionico, proviene dal monumento funerario di Lampito, la moglie di un iono (cfr. E. Löwy *Inschr. gr. Bildh.* N. 8), l'altra, in caratteri ionici, da un monumento votivo scoperto negli scavi dell'acropoli (cfr. C. I. A. IV. p. 179 n. 373/7). Entrambe, dall'esame epigrafico, risultano appartenere agli anni 532-508, ond'è che le due opere non possono essere posteriori a tale data. Abbiamo quindi la certezza che in questo tempo Endeo lavorava, e se consideriamo le notizie date dalle fonti sulle sue opere, mi pare che possiamo credere l'artista quasi al termine della sua carriera. Infatti, benchè le sue opere non ci vengano descritte come improntate ad un arcaismo primitivo, tuttavia io credo, che, avuto riguardo special-

(1) Cfr. O. Jahn, op. cit. p. 5.

mente alla tecnica, debbansi di esse porre tra le prime la statua di Artemide in Efeso, lo ξόανον di Atena Poliade ad Eretria, (1) quindi il simulacro di Atena Poliade in Atene, (2) col quale l'artista iniziava la sua carriera in Attica. (3)

Al secondo periodo dell'attività artistica di Endeo mi pare debbasi porre l'esecuzione dell'Atena seduta per l'acropoli di Atene, (4) alla quale segue quella del simulacro di

(1) Il Lechat (op. cit. p. 392) per non avvicinare troppo questo simulacro alla classe degli ξόανα, crede sia stato fatto in legno a motivo di speciali credenze religiose che determinavano l'uso del legno per la riproduzione dell'immagine di certe divinità. Ma se questo argomento può avere un certo valore, gli sta pure di fronte il fatto più sicuro che i principali artisti arcaici prima della tecnica crisoelefantina e del marmo trattarono largamente il legno.

(2) L'aver detto Atenagora tale simulacro τὸ παλαιόν è bensi in rapporto con il τὸ ἀρχαῖον degli scoliasti riguardo ai τρία ἀγάλματα di Atena esistenti sull'acropoli, ma come abbiamo già osservato, non si riferisce più all'epoca mitica sibbene a quella storica.

(3) Pausania (I. 26. 4) dice Endeo ateniese, ma vi sono buoni argomenti che non credo sia qui il caso di elencare (basterebbe per tutti la prova fornita dalle due iscrizioni citate, eseguite da Endeo) per ritenerlo di origine ionica, stabilitosi di poi ad Atene ove esplicò gran parte della sua attività. (Cfr. LOESCHCKE, *Athen. Mittheil.* 1879 p. 305; FURTWÄNGLER, *Meistwerke* ecc. p. 723; LECHAT, op. cit. p. 393).

(4) Questo, io credo, lo possiamo agevolmente ricavare dal noto passo di Pausania (I. 26. 4), considerato in se stesso, senza alcuna relazione con la statua dell'Atena seduta del museo dell'acropoli con la quale non ha ragione di accordarsi come più sopra ho detto.

Poichè, se noi concordiamo fra loro le altre notizie riferite dalle fonti con questa testimonianza di Pausania, veniamo a conoscere che Callia, il donatore del simulacro, non può essere altri che il figlio di Fenippo, uno dei capi dell'aristocrazia attica verso la metà del secolo VI av. C. (Her. VI 121 e 122; il Lechat invece per essere conseguente alla sua premessa pensa a Callia figlio di Ipponico che al tempo di Cimone era considerato come uno dei più ricchi cittadini ateniesi), ed abbiamo stabilita l'epoca più o meno approssimativa in cui fu eseguito il simulacro. Non è certamente facile determinare come esso abbia potuto esistere ancora al tempo in cui Pausania visitò l'acropoli, mentre quasi tutte le opere d'arte furono distrutte dai Persiani (Her. VIII. 53; IX 13) ma d'altra parte è certo più arrischiato il ricorrere, per trovarne una spiegazione, alla supposizione non confermata da alcuna prova, che il simulacro sia quindi posteriore alla distruzione dell'acropoli.

Atena Alea per quelli di Tegea, opera tutta d'avorio e che suppone perciò uno stato più progredito dell'industria e dell'arte. Sappiamo inoltre che questa statua fu fatta trasportare a Roma da Augusto (Paus. VIII. 46. 4).

Ora Augusto che aveva una singolare predilezione per le opere arcaiche, era anche di esse un ottimo estimatore e sapeva scegliere fra i diversi autori. I suoi preferiti sembra siano stati Bupalo ed Athenide (1) i figli di Archermo di Chio i più rinomati artisti della seconda metà del secolo VI. Se quindi anche Endeo ebbe il vanto di vedere una sua opera scelta dal grande imperatore, vien naturale la conclusione che l'Atena Alea di Tegea (2) non dovette essere inferiore alle opere degli altri due artisti, e fu ad essi contemporanea. Ci troviamo quindi nella seconda metà del secolo VI, nel periodo, io credo, della piena fioritura del nostro artista, che avrebbe poi posto termine alla sua carriera con l'esecuzione delle due opere di cui ci rimangono le iscrizioni.

Conchiudendo adunque, benchè non si possa con esattezza determinare l'inizio della carriera artistica del maestro, mi pare tuttavia che, da quanto abbiamo detto, esso possa essere fissato approssimativamente verso il 570-560 avanti Cristo, (3) e per contro, il termine di essa sia quello datoci dalle iscrizioni fra il 532-508.

Per tal modo quindi, senza giungere alla conclusione del Lechat che spinge la vita del maestro sino al 475, troviamo Endeo già molto vicino al V secolo e proprio nel periodo in cui l'arcaismo è giunto alla sua maturità.

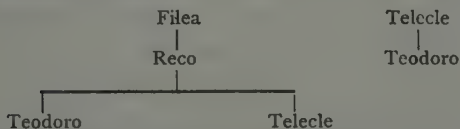
(1) Cfr. Plinio N. H. XXXVI. 13.

(2) Come osserva anche il Lechat (op. cit. pag. 392) Pausania (VIII. 46. 1) parlando di questo simulacro adopera il termine ἀρχαῖον, ma si è perchè oppone questa statua antica alla nuova che certamente i Tegeati vi sostituirono.

(3) L'essere Endeo e da Pausania e da Atenagora qualificato come scolaro di Dedalo, risente l'influsso di quella tradizione che aveva dato a quella scuola di scultori attici e ionici del VI secolo, per eponimo e maestro il mitico artefice.

Dopo Endeo, Atenagora ricorda Teodoro e Telecle, dei quali è opera l'Apollo Pitio. La testimonianza dell'apologeta è confermata unicamente da un'altra di Diodoro Siculo (I. 98) il quale nota come Telecle compose una metà della statua in Samo, e l'altra metà la compose Teodoro in Efeso. Congiunte dipoi le due parti, tanto esattamente concordarono, che il simulacro sembrò opera di un solo artista. Genere di esecuzione, soggiunge Diodoro, poco usato dai Greci, ma frequentissimo presso gli Egiziani. (1)

Il Förster, perchè solamente Diodoro comprova quanto riferisce Atenagora, il quale poi non ha specificato se l'opera di Teodoro e Telecle esisteva ancora ai suoi tempi, ne crede sospetta la testimonianza. Implicitamente il Förster ritiene adunque sospetta anche l'affermazione di Diodoro. Ma, se vi è ragione di sorpresa per il modo con cui il simulacro di Apollo Pitio fu eseguito, non abbiamo alcun

(1) Diodoro dice Teodoro e Telecle figli di Reco. La genealogia di questa famiglia non è però ben chiara. Secondo Pausania (VIII, 14, 8; X, 38, 5), Reco è figlio di Filea, Teodoro figlio di Telecle. Erodoto (III. 60.) dice Reco Φίλεω ἐπιχώριος, e (III, 41) Teodoro figlio di Telecle. Diogene Laerzio (II, 103) afferma che furono venti i Teodoro, dei quali il primo fu di Samo e figlio di Reco, ma Tzetze (Chil. VII. 210 seg.) nomina Teodoro di Samo figlio di Telecle. Plinio invece (N. H. XXXV. 152; XXXVI, 90) parla di Reco e Teodoro, e in N. H. VII. 198; XXXIV. 83; XXXV 146.) menziona solo Teodoro. Telecle non compare in Plinio, ed escluso Diodoro, non troviamo alcun accenno della sua paternità nelle fonti citate. (Cfr. Overbeck, Schriftq. n. 273-293). Un accordo fra le diverse fonti mi sembra si possa trovare, accettando la genealogia proposta dal Brunn (Gesch. der gr. Kunstl. I. 31-38) che considera Reco figlio di Filea, un Teodoro figlio di Telecle (e dalle fonti appare evidente che sono due i Teodoro) e Teodoro e Telecle figli di Reco;

Telecle

Teodoro

benchè forse si potrebbe anche supporre il secondo Teodoro figlio di Telecle e quindi nipote di Teodoro, l'autore dell'Apollo Pitio.

motivo di dubitare che i due maestri di Samo, non abbiano fatto, come Diodoro ci riferisce, lungo soggiorno in Egitto, (1), dove appresero i segreti dell'arte egiziana, che dipoi ritornati in patria esplicarono per primi ai loro compatrioti come una novità.

Quanto poi ad Atenagora, non aveva proprio alcun bisogno di farci sapere se ai suoi tempi il simulacro esistesse o no. Anche ll Geffcken (op. cit. p. 196), l'Urlichs (Rhein. Mus. X. p. 15 seg.), l'Overbeck (Gesch. der gr. Plast. I[4] p. 78) pongono in dubbio l'asserzione di Diodoro, perchè Pausania (X. 38. 6) dice di non aver veduto alcuna opera di Teodoro. Ma il non aver Pausania veduto alcuna opera di Teodoro, non è ragione sufficiente per concludere che le opere non siano realmente esistite; e di più occorre notare che il periegeta parla solo delle opere in bronzo dell'artista di Samo (Θεοδώρου μὲν δὴ οὐδὲν ἔτι οἶδα ἐξευρών, ὅσα γε χαλκοῦ πεποιημένα) senza alcuna menzione dello ξόανον di Apollo Pitio.

Perciò l'affermazione di Diodoro e quella di Atenagora, che ne è il riflesso, non hanno ragione di essere rigettate; invece, cooperano con le notizie riferiteci dalle altre fonti alla conoscenza della vita dei due maestri di Samo del secolo VI av. C.

Prosegue Atenagora: καὶ ὁ Δήλιος καὶ ἡ Ἄρτεμις Τεκταίου καὶ Ἀγγελίωνος τέχνη. Che i due artisti abbiano eseguito l'Apollo di Delo è inoltre confermato da Pausania (II., 32,5; IX, 35,3), da Plutarco (de mus. 14) e da Macrobio (Saturn. I. 17) (2).

Gli scavi eseguiti a Delo recarono alla luce pochissime statue e nessuna di queste riproduce l'opera di Tecteo ed Angelione. Negli stessi scavi però si rinvenne un numero assai considerevole di liste d'inventari fatti nel tempio di Apollo e con l'indicazione dell'arconte sotto il quale l'inventario fu eseguito. Precisamente una di queste liste che

(1) Cfr. Perrot et Chipiez op. cit. VIII. p. 711; Bull. de Corr. Hell. XIV. 1890 p. 152.

(2) Cfr. Overbeck, Schriftq. n. 334-337.

appartiene al secondo secolo av. C., reca gli elementi necessari per comprendere come il simulacro era raffigurato; elementi che accordati con la testimonianza delle fonti ci permettono di conchiudere che l'Apollo di Delo nel secondo secondo av. C. era conforme al tipo creato dai vecchi maestri, se pure non era la loro opera stessa. (1) Secondo la descrizione delle fonti, il dio era raffigurato in piedi, (2) con l'arco nella sinistra e le Cariti nella destra (3). La riproduzione di questo simulacro si trova su alcune monete di Atene. (4) Se consideransi infatti gli stretti rapporti esistenti fra Atene e Delo, non deve recar meraviglia di trovare incisa l'immagine di Apollo Delio anche sulle monete della capitale Attica. (5) Lo Jahn (op. cit. p. 9 nota 27) basandosi sulla testimonianza di Filostrato (6) pensa anzi che ad Atene esistesse realmente un ἀφίδρυμα del simulacro deliaco. (7) Benchè le fonti non dicano di qual materia fosse costituito il simulacro, dalle indicazioni dateci dalla lista dell'inventario citato, pare fosse d'oro, sia che ad esso fosse associato l'avorio, oppure fosse da solo applicato come rivestimento sopra una statua di legno, perchè entrambi questi processi dovevano essere noti a Tecteo ed Angelione essendo stati usati da Dipeno e Scillide loro maestri.

(1) Cfr. Homolle « Comptes des hiéropes du temple d'Apollon Délien » in Bull. de Corr. Hell. VI 1882. p. 128-129.

(2) Anche gli inventari non parlano affatto di un trono.

(3) Cfr. pure Scol. Pind. Olymp. 14.13: ἦσαν αὗται (αἱ χάριτες) ἱδρυμέναι ἐν τοῖς δεξιοῖς τοῦ 'Απόλλωνος, ed *ibid.* 16. ἐν γοῦν Δελφοῖς ἐπὶ δεξιᾶς εἰσιν ἱδρυμέναι τοῦ 'Απόλλωνος.

(4) Cfr. Brit. Mus. Cat. Coins Attika 82,569 pl. XIV. 9; Müller Denkmäl. d. Al. Kunst. II. n. 126. Collignon op. cit. I. 225. fig. 106.

(5) Altra riproduzione del simulacro si è voluta riconoscere sopra una pietra incisa (cfr. Millin, Galer. Mytholog. pl. XXXIII. n. 474). Il Millin però vi riteneva raffigurato non già Apollo, ma Ercole.

(6) Vit. Apoll. III. 14. τὰ δέ γε ἀρχαιότατα τῶν παρ' Ἕλλησι τό τε τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Πολιάδος καὶ τὸ τοῦ 'Απόλλωνος τοῦ Δηλίου καὶ τὸ τοῦ Διονύσου τοῦ Λιμναίου καὶ τὸ τοῦ 'Αμυκλαίου καὶ ὁπόσα δ'ἀρχαῖα.

(7) Cfr. per altro Archaeol. Zeit. 1882 pag. 323 seg.

Ugualmente, io credo, deve essere stato eseguito il simulacro di Artemide pure menzionato da Atenagora. Ma poichè nessun'altra fonte comprova questa testimonianza, il Förster concluse che tale simulacro non esistette a Delo. Tale conclusione è però puramente arbitraria, poichè basta pensare al culto specialissimo che Artemide aveva in Delo (1) insieme con Apollo (e non vi è alcun dubbio che l'Artemide qui nominata è precisamente la Δηλία), per comprendere come la testimonianza di Atenagora non ha ragione di essere rigettata.

Atenagora continua: ἡ δὲ ἐν Σάμῳ Ἥρα καὶ ἐν Ἄργει Σμίλιδος χεῖρες. È noto come a Samo, il più antico simulacro di Era fu quella ἄξοος σανίς descritta da Callimaco presso Eus. Praep. evang. III. 8, da Arnobio, ad Nat. VI. 11, e da Clemente Aless. Protrept. IV. 46. 3 (ediz. Stählin) il quale riferisce la notizia secondo Aetlio. (2) Più tardi, all'ἄξοος σανίς venne sostituito uno ξόανον opera di Smilide, secondo la testimonianza di Clemente Aless. (ibid IV. 47.2) che racconta seguendo quanto scrive Olimpico. (3) Pausania invece (VII. 4.4) parla di un simulacro di Era, opera di Smilide venerato ancora al suo tempo nel Heraion di Samo e quivi trasportato dagli Argonauti. Dai brevi accenni del periegeta, già si comprende come l'opera di Smilide doveva presentare un carattere assai primitivo, molto rassomigliante all'antico feticcio. Sulle più antiche monete di Samo che risalgono ai tempi dell'autonomia dell'isola e che si suppone riproducano l'Era di Smilide, appare infatti la dea rappresentata molto grossolanamente, sola, di profilo, con il modio sul capo, ravvolta in una lunga tunica, ricoperta da un man-

(1) Cfr. Homolle « De antiquissimis Dianae simulacris deliacis » (Parigi 1885).

(2) Cfr. F.H.G. IV. 287 (Aethlios)..

(3) Cfr. F.H.G. IV. 466. L'affermazione di Olimpico è « τὸ τῆς Σαμίας Ἥρας, ὥς φησιν Ἀέθλιος, πρότερον μὲν ἦν σανίς, ὕστερον δὲ ἐπὶ Προκλέους, ἄρχοντος ἀνδριαντοειδὲς ἐγένετο »; ammettendo però, come osserva anche l'Overbeck (Kunstmyth. II. p. 10) che l'arconte Procle sia stato contemporaneo di Smilide.

tello, con le mani tese in avanti appoggiate a sostegni. Su altre monete coniate al tempo di Vespasiano, accanto alla figura della dea compaiono due paoni. (1) In Argo invece, secondo la tradizione, i più antichi simulacri di Era furono un κίων μακρός dedicato alla dea dalla sacerdotessa Callitoe (cfr. Foronide presso Clem. Aless. Strom. I. 24. 164.2, Stählin) (2) ed un altro simulacro ἐξ ἀχράδος (Paus. II.17.5) fatto costruire in Tirinto dal mitico re Peiraso di Argo e trasportato dipoi dagli argivi nel Heraion della loro città, allorchè conquistarono Tirinto. Pausania chiama questo simulacro ἀρχαιότατον, in opposizione ad un altro precedentemente nominato (ἐπὶ κίονος ἄγαλμα Ἥρας ἀρχαῖον). (3) Secondo l'attendibilissima opinione del Brunn (op. cit. I. p. 26-27) questo simulacro ἀρχαῖον è precisamente quello di cui Atenagora fa parola, e che Smilide eseguì per Argo. (4) Tale simulacro dovette essere rassomigliantissimo a quello che il maestro aveva già eseguito per Samo; in legno, forse rivestito di lamine d'oro, o semplicemente di rame, battute al martello, e coperto di ricche stoffe come era d'uso per le statue in legno.

Pausania (V. 17.1; VII. 4.4) dice Smilide (5) figlio di

(1) Cfr. P. Gardner « Samos and Samian Coins » p. 19, 75 seg. pl. V. 1-9: Mionnet, Descript. III. 282. 164 Suppl. VI. 412. 175.

(2) Cfr. P.E.F.I. f. 4.

(3) Cfr. Overbeck, Schriftq. n. 143-146; e Preller - Robert, Griech. Myth. I. p. 172 seg.

(4) Il Förster (op. cit. p. 33) crede che Atenagora ha senza alcun fondamento citato il simulacro di Era argiva dopo quello reputatissimo dell'Era di Samo. Il Geffcken (op. cit. p. 195) dice la testimonianza di Atenagora un pessimo errore, una corruzione della buona tradizione che si trova in Pausania (VII. 4. 4.) Il Wesseling invece (Probabil. c. 12. 96) per accordare la testimonianza di Pausania con quella dell'apologeta, legge « ἡ δὲ ἐν Σάμῳ Ἥρα ⟨ἡ⟩ καὶ ἐν Ἄργει ». Occorre tuttavia notare che all'ingegnosa spiegazione del Wesseling sta contro l'espressione dell'apologeta Σμίλιδος χεῖρες. Cfr. pure Otto op. cit. p. 80, n. 26.

(5) Secondo il Wilamowitz (Herm. XXIX, p. 245) il nome più antico dell'artista fu Σκέλμις derivato dalla parola tracia σκάλμη. Σμῖλις da σμίλη è la traduzione greca.

Eucleide, egineta, e contemporaneo di Dedalo. Per Plinio invece (N. H. XXXVI. 90), Smilide è collaboratore di Reco e Teodoro nella costruzione e decorazione del tempio di Era a Samo; poichè si comprende facilmente dalla comparazione di questo passo del naturalista con quanto egli pure racconta in N. H. XXXVI. 83, che, o per inavvertenza dell'autore, o per errore del copista il nome di Lemno (1) si è sostituito a quello di Samo. (2) Non s'addiceva poi a questi artisti che allora tenevano il primato nella loro arte, che un estraneo eseguisse la statua della dea protettrice della loro città, per la quale avevano costruito un sontuoso santuario, e tanto meno avrebbero affidata l'esecuzione ad un egineta, esistendo fra Egina e Samo antica inimicizia (Her. 3.59). È dunque più probabile che Smilide sia stato di Samo, e che Pausania l'abbia detto egineta, derivando la sua affermazione da antiche tradizioni riferentesi alla storia dell'arte. (3) Smilide è quindi un altro rappresentante del legame che esistette nel sec. VI av. C. fra l'arte ionica e quella del Peloponneso. Anch'egli come altri artisti suoi contemporanei, lavorò dapprima in patria dove fu collaboratore di Reco e Teodoro nella costruzione del Heraion della sua città ed eseguì per esso il simulacro della dea, come abbiamo antecedentemente osservato, e dipoi venuto in Grecia eseguì per lo Heraion di Olimpia le statue delle Ore (Paus. V. 17.1) e per quello di Argo la statua della dea. Purtroppo anche questo simulacro subì la sorte di tutte le opere in legno, poichè dagli scavi del Heraion di Argo non vennero in luce per l'età più arcaica che esemplari di rozzi pilastri che forse rappresentavano l'immagine della dea, quale ci è descritta da

(1) Lemnius (sc. labyrinthus) similis illi columnis tantum CL memorabilior fuit etc. Architecti fecere Zmilis et Rhoecus et Theodorus indigenae.

(2) Cfr. Furtwängler, Meisterwerke der gr. Pl. Excurse I Smilis und Aeginetische Kunst p. 720-23; Perrot et Chipiez op. cit. VIII. p. 524; J. Blake and E. Sellers op. cit. p. 68 § 83, p. 222 App. VI.

(3) Cfr. Klein, Gesch. der gr. Kunst I. 133 seg. 342 seg.; Furtwängler op. cit. p. 721.

Foronide presso Clem. Aless. (Strom. I. 24.151) e che insieme con l'opera di Smilide furono oggetto della venerazione dei fedeli, prima che tutti li sostituisse la statua crisoelefantina opera di Policleto. (1)

Conclude Atenagora : καὶ Φειδίου τὰ λοιπὰ εἴδωλα ἡ 'Αφροδίτη ⟨ἡ⟩ ἐν Κνίδῳ ἑτέρα Πραξιτέλους τέχνη, ὁ ἐν 'Επιδαύρῳ 'Ασκληπιὸς ἔργον Φειδίου.

Il testo è qui evidentemente guasto poichè viene intralciata la successione del pensiero con la frase καὶ Φειδίου τὰ λοιπὰ εἴδωλα, che invece credo sia da collocarsi dopo ἔργον Φειδίου. La menzione dell'Afrodite di Cnido concorda con quanto sappiamo dalle altre fonti. (2)

L'Asclepio di Epidauro, invece, secondo Pausania (II. 27.2) era crisoelefantino ed opera di Trasimede figlio di Arignoto di Paro. L'Otto (op. cit. p. 81 n. 29) propone senz'altro di sostituire a Φειδίου, Θρασυμήδους. Lo Schwartz (op. cit. p. 19) più prudentemente annota: « Phidiae nomen huc corruptela translatum esse videtur ». Io credo più probabile che nel testo genuino di Atenagora si dovesse leggere: ὁ ἐν 'Επιδαύρῳ 'Ασκληπιὸς ἔργον ⟨Θρασυμήδους μαθητοῦ⟩ Φειδίου, perchè buoni argomenti sonvi in favore di tale ipotesi. I bassorilievi (3)

(1) Cfr. Waldstein « The Argive Heraeum » I pag. 20.

(2) Cfr. Overbeck, Schriftq. n. 1227-1245. Alcuni editori dell'apologeta (Gesner, Dechair, Maran, Paul) seguendo due codici del sec. XV e XVI invece di ἑτέρα leggono ἑταίρα, intendendo che così Atenagora denominò questa statua perchè Prassitele vi riprodusse le sembianze dell'etera Frine (cfr. Athen. XIII, p. 591 A-B. e p. 585 F), o perchè Atenagora pensava al fatto narrato da Clemen. Aless. (Protr. IV. 57. 3), da Taziano, 34, da Luciano, Amor. 15, e particolarmente da Plinio (N. H. XXXVI. 21) « Ferunt amore captum quendam, cum delituisset noctu, simulacro cohaesisse, eiusque cupiditatis esse indicem maculam ». È forse però più probabile supporre, essendo il passo miseramente corrotto, che di Prassitele era nominata un'altra opera, cui l'aggettivo ἑτέρα serviva di correlazione.

(3) Questi bassorilievi si conservano ora nel Museo centrale di Atene; cfr. Cavvadias Catal. n. 173-74. I meglio conservati furono pubblicati nella 'Εφ. ἀρχ. 1884. Tav. 3-4, e 1885 Tav. I; cfr. pure Bull. de Corr. Hell. 1890 XIV. p. 589.

scoperti ad Epidauro nelle vicinanze del tempio di Asclepio presentano una sopravvivenza spiccata dello stile di Fidia. Confrontando anzi le teste dei personaggi di questi bassorilievi colla testa dello Zeus di Olimpia incisa sulle monete di Elea (anche il trono di qualche bassorilievo (1) rassomiglia a quello della statua raffigurata sulle monete di Elea), si rende innegabile la stretta parentela stilistica fra le due opere.

A questo contatto stilistico il Cavvadias (Ἐφ. ἀρχ. 1885 pag. 50) ascrive la causa per cui Atenagora ritenne l'Asclepio di Epidauro opera di Fidia. Partendo poi dalla descrizione dell'opera di Trasimede fatta da Pausania (II.27.2) messa in relazione con i bassorilievi di Epidauro e con la riproduzione della statua del dio sulle monete della sacra città, (2) lo stesso autore (Ἐφ. ἀρχ. 1894 pag. 13) viene alla conclusione che la statua crisoelefantina dovette essere il prototipo da cui derivarono le immagini dei bassorilievi, e per mezzo di essi possiamo avere una più piena conoscenza delle forme generali della statua crisoelefantina.

Se essa adunque fu opera di Trasimede, questi sentì senza dubbio l'influenza della scuola del maestro ateniese.

L'epoca in cui fiorì lo scultore di Paro non è ben precisata. Il punto di partenza per stabilirla approssimativamente sono alcune iscrizioni scoperte ad Epidauro. La più importante di esse riguarda la costruzione del tempio di Asclepio (3) e nomina un Trasimede che lavorò alla costruzione del tetto e delle porte del tempio, per le quali fece largo uso di oro ed avorio.

L'iscrizione però non dice che Trasimede fosse di Paro e che avesse anche eseguito la statua crisoelefantina del dio

(1) Cfr. Ἐφ. ἀρχ. 1894. tav. I.

(2) Cfr. Head[2], Histor. num. p. 441, e Journal of. Hell. Studies VI. 1885 pag. 92 pl. LV. L. 3,4,5.

(3) Cfr. I. G. IV. n. 1484 pag. 314, Baunack « Aus Epidauros », Keil, Athen. Mitth. 20, 1895 pag. 75 e 96, Cavvadias Ἐφ. ἀρχ. 1886 p. 145 n. 103.

(solo la stessa tecnica usata per le porte del tempio sembrerebbe dimostrare che si tratti del medesimo artista), segno adunque che la statua fu fatta dopo la costruzione del tempio. Il tempio di Epidauro fu fabbricato dopo il Partenone e condotto a termine architettonicamente negli ultimi anni del V ed i primi del IV secolo. A quest'epoca ci riconduce appunto l'iscrizione menzionata (1) ed un'altra iscrizione rinvenuta ad Epidauro sul basamento di una statua dedicata ad Asclepio e ad Apollo, opera di Trasimede edelevata come ricordo di una vittoria riportata negli agoni (2).

Pure a quest'epoca ci riconduce la tecnica dei bassorilievi più sopra accennati che si dimostrano provenienti dalla scuola attica che prese le mosse da Fidia, e ci fanno palese una non lontana parentela con quelli del Partenone. Accettando poi la conclusione del Cavvadias (Ἐφ. ἀρχ. 1894 p. 13) che la statua crisoelefantina fu il prototipo da cui derivarono i bassorilievi, Trasimede si avvicina maggiormente a Fidia. (3)

Non abbiamo argomenti per ritenerlo contemporaneo del maestro ateniese, (4) tuttavia appare fuor di dubbio che egli appartenne a quella scuola che da Fidia prese le mosse.

(1) Cfr. Foucart, Bull. de Corr. Hell. 1890 XIV, p. 589. Nell'iscrizione è frequentemente adoperato l'ο per ου ed ε per ει. In qualche caso il lapicida conservò l'abitudine antica di incidere un punto al posto di ο.

(2) Cfr. Cavvadias Ἐφ.ἀρχ. 1895 p. 182 n. 3.

(3) Anche Pausania lascia intravvedere una certa relazione fra l'opera di Trasimede e quella di Fidia. cfr. II. 27,2 « τοῦ δὲ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἄγαλμα μεγέθει μὲν τοῦ Ἀθήνησιν Ὀλυμπίου Διὸς ἥμισυ ἀποδεῖ, πεποίηται δὲ ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ.

(4) Il Brunn (op. cit. I. 246 seg.) ritiene Trasimede in stretta relazione con la scuola di Fidia, e perciò spiega come Atenagora ascrisse a Fidia l'Asclepio di Epidauro.

Il Collignon invece (op. cit. II. 186) classifica senz'altro Atenagora come « un écrivain ignorant ». Cfr. pure in proposito Overbeck, Gesch. der. gr. Pl. II[4] pag. 216, e passim, Brunn. Sitz. d. k. b. Akad. 1872 IV. p. 535, nonchè le osservazioni del Blake e Sellers, op. cit. Introd. p. LIV. nota 1.

Come ci attestano le iscrizioni, egli fiorì nei primi anni del IV secolo e lavorò specialmente ad Epidauro, dove possiamo credere che egli ebbe degli scolari, poichè se non a lui stesso, certamente ai suoi discepoli si deve l'esecuzione dei bassorilievi citati. Non è quindi improbabile, come ho dianzi accennato, che nel testo originale (1) di Atenagora si dovesse leggere « Θρασυμήδους μαθητοῦ Φειδίου »; e giova pure ricordare l'ampio significato che la parola μαθητής aveva nella tradizione letteraria più antica, dalla quale appunto l'apologeta attingeva. Inoltre ciò si accorda benissimo con la trasposizione più sopra proposta Le opere del maestro ateniese dovevano essere certamente molto più note di tutte le altre prima menzionate dall'apologeta, perciò egli non s'indugia a ricordarle e se la sbriga con la frase καὶ Φειδίου τὰ λοιπὰ εἴδωλα che ne presuppone precisamente la piena conoscenza.

La conclusione adunque che ci è lecito ricavare dall'esame fatto sulle testimonianze riferite da Atenagora, mi pare debba essere assai diversa da quella ottenuta dal Förster. Infatti molte delle testimonianze trovano riscontro in altre fonti, specialmente in Plinio ed in Pausania, ed anche quelle di cui vi è semplice menzione nell'apologeta non hanno ragione, come abbiamo a suo tempo osservato, di essere rigettate. L'attribuzione poi dell'Asclepio di Epidauro a Fidia anzichè a Trasimede, secondo che dimostrava l'iscrizione citata da Pausania (II. 27.2), con tutta probabilità è da ascriversi alla corruzione del testo. Atenagora, seguendo un abito letterario comune agli scrittori cristiani, specialmente apologeti, ricorre per avvalorare la sua tesi ad argomentazioni tratte dalla coltura pagana, ma vi ricorre con piena conoscenza di causa. Non avrebbe egli infatti con tanta sicurezza, a meno di non voler adulare i suoi supposti imperiali uditori, potuto dire: « ἴστε δὲ καὶ ὑμεῖς ταῦτα ἀξιολογώτερον ὡς ἂν ἐν πᾶσιν καὶ ὑπὲρ πάντας τοῖς παλαιοῖς συγγιγνόμενοι, se le testimonianze che egli veniva esponendo non fossero

(1) Lo Schwartz (op. cit. p. 19) giustamente annota come in questo brano dell'apologeta « haud pauca intercidisse apparet ».

state note agli studiosi, sia per mezzo di fonti dirette, sia per opera di manuali od *excerpta* che raccoglievano le cose più notevoli dell'antichità. (1)

Torino, luglio 1915.

GIUSEPPE BOTTI.

(1) Cfr. Puech, « Les Apologistes grecs du II[e] siècle de notre ère. » Paris 1912, P. Ubaldi, La Supplica per i Cristiani, Torino 1913, che dimostrarono quanto sia erroneo il giudizio del Geffcken (op. cit. p. 163) che riteneva Atenagora « ein Dutzendrhetor der Zeit ».

RECENSIONI DI OPERE

Le Berceau de l'Islam par HENRI LAMMENS S. I. professeur de littérature arabe à l'Institut Biblique — Romae, sumptibus pontificii instituti biblici 1914 (presso M. Bretschneider).

Fra coloro che appena si occupano di studi islamici o semplicemente arabici risuona sempre simpatico il nome di Enrico Lammens per la sua grande capacità di lavoro, per l'ardore instancabile nelle ricerche e specialmente per la critica delle fonti storiche dell'islamismo. Iniziatosi colla modesta, per quanto copiosa, raccolta delle parole francesi derivate dall'arabo; allargatosi in seguito oltre la cerchia della pura erudizione filologica con una serie di articoli comparsi nelle riviste belghe e francesi, recentemente, in questo quinquennio passato, si accinse ad illustrare le origini del grande rivolgimento politico-religioso incominciato con Maometto.

Le pubblicazioni succedutesi a brevi intervalli intorno alla *badia* e alla *hira,* al Corano, alla cronologia, al commercio, alle persone di Maometto e dei suoi aderenti, sono state le primizie della messe raccolta nelle nuove ricerche e costituiscono come i gruppi principali, gli studi di colorito e di ambiente che avranno il loro posto di rilievo nel grandioso quadro che l'autore sta ideando. Tra queste *Le berceau de l'Islam,* benchè venuto in luce più tardi, sia pel carattere intrinseco che pel fine propostosi dall'autore, deve servire di sfondo al quadro, e tenere, nel ciclo delle monografie storiche, il primo posto. Più voluminoso degli altri libri, in una veste più aristocratica e più ricca, ritiene però nell'insieme le note caratteristiche dei suoi fratelli maggiori. Analisi paziente, ricerca erudita, illustrazione sicura, talvolta inattesa, di poeti e scrittori antichi sono mirabilmente applicate a servigio del compito principale propostosi dall'autore: quello di cogliere in frodo l'opinione comune e la tradizione

islamica per quanto riguarda la veracità dei fatti e dei detti attribuiti a Maometto.

Lo stile che, dalla fitta tessitura di documentazione viene naturalmente talvolta un po' saltellante e laborioso, è temperato di tanto in tanto da episodi curiosi, squarci poetici, note spiritose, allusioni bibliche che servono a tenere collegati insieme gli innumerevoli pezzi del faticoso intarsio e a conservare al libro una certa omogeneità e una scorrevolezza difficilmente raggiungibili in lavori di simile intricata fattura. Quale via l'autore tenga per svolgere il suo programma di ricerca è detto fin da principio: « Dans l'intérêt de nos recherches, il suffira donc de concentrer notre attention sur le Higâz. Une date conventionnelle, mais d'une certitude suffisante, place l'hégire vers l'an 622 de notre ère. Aux environs de l'an 610, Mahomet aurait commencé sa mission. Essayons donc de nous représenter, à l'aurore du 7e siècle, la situation physique, religieuse et politique du Higâz, berceau de l'Islam. » Infatti, premessa una breve notizia intorno all'incerta significazione del termine Higâz, l'autore passa in rassegna le principali cause coefficienti delle condizioni fisiche e climatologiche della culla dell'islamismo, come le pioggie, le fontane, i bacini, i corsi d'acqua e la configurazione orografica e geologica del suolo in generale. Ragiona quindi del clima e delle stagioni; tenta una descrizione della flora, parla dei pascoli e dei terreni coltivabili, inserendo, a tempo opportuno, delle digressioni sugli alberi sacri, sul fuoco, sui combustibili e sull'agricoltura.

La seconda parte che si annunzia in forma di quesito: *Le climat de l'Arabie a-t-il changé?* non è altro che una calma e ben documentata confutazione della teoria di H. Winckler e di Caetani secondo i quali, l'emigrazione degli arabi e lo spopolamento della loro penisola, sarebbero effetti del disseccamento progressivo del terreno.

L'autore invece, dietro l'esame delle fonti frammentarie storiche dell'antica Arabia e delle allusioni dei poeti anteriori all'egira, crede doversi schierare contro detta teoria perchè « cette double source de renseignements ne se prononce pas en faveur d'un changement radical. » Bisogna ricercare nell'indolenza degli abitanti e nell'influsso nefasto esercitato dal governo le cause efficenti principali della sterilità del terreno. Infatti l'avvenimento al potere degli Abbassidi fu la rovina delle belle speranze di prosperità agricola concepite sotto gli Omaiidi; speranze che avevano cominciato a

realizzarsi coi lavori di irrigazione, l'amore alla campagna e la protezione dell'agricoltura. Di più l'epoca in cui la bellezza del paese e la sua prosperità sono maggiormente decantate coincide colla maggiore intensità di lavoro per la bonifica del terreno; quindi la colpa della sterilità è da attribuirsi meno agli elementi che alla mano dell'uomo e all'indolenza del governo.

Nella terza parte, che è la più bella e la più interessante, l'autore traccia la figura morale del beduino, illustrando il suo individualismo causato dall'isolamento e dalla immensa solitudine da cui è circondato; la sua ambizione che fa un tragico contrasto colla sua gloriosa ed ostentata povertà. La prudenza del nomade è indefinibile: un'impasto di accortezza e di opportunismo, di impassibilità e di mansuetudine, di magnanimità e di tolleranza; amante dell'esteriorità clamorosa, diventa eccessivo in tutto e quindi poco veritiero nella manifestazione de' suoi intimi sentimenti che egli però sa esprimere con forme oratorie e poetiche d'impareggiabile bellezza.

La terminologia usata per designare i rappresentanti dell'autorità trattiene l'autore in frequenti e lunghe ricerche filologiche e il problema della moralità gli fa ricordare a proposito alcune onorevoli testimonianze riguardanti le tribù cristiane di Benu ʿOdra e di Nagrân. Il libro termina con uno studio sulla condizione della donna e sulla costituzione della famiglia.

L'immensa copia di notizie raccolte da opere svariatissime e non sempre alla portata di tutti, fa del lavoro del Lammens un libro utilissino specialmente come fonte di consultazione, ma nello stesso tempo lo rende quasi inaccessibile alla critica; di modo che, tentarne la revisione, diventa una vera impresa per chi vi si accinga non munito della svariatissima suppellettile di documenti che l'autore ebbe a sua disposizione. Segnaleremo solamente qualche punto a titolo di suggerimento per ulteriori ricerche e possibili correzioni.

L'opinione di Nöldeke, condivisa dall'autore, che « le lion a dû être très rare en Arabie sans en excepter les temps anciens » (p. 128), mentre non tiene nel debito conto le frequenti allusioni dei poeti anteislamici, ha pure contro la testimonianza di Diodoro almeno per l'Arabia settentrionale (II, 50): θηρίων τε πλῆθος ἀλκίμων (Ἀραβία) ἡ προσορίζουσα τῇ Συρίᾳ τρέφει. καὶ γὰρ λέοντας καὶ παρδάλεις ἐν αὐτῇ πολλῷ πλείονας καὶ μείζους καὶ ταῖς ἀλκαῖς διαφόρους πεφυκέναι ἤπερ ἐν τῇ Λιβύῃ συμβέβηκε.

A riguardo dell'allevamento del cavallo in Arabia, gli scrittori greci non sono d'accordo. Eratostene citato da Strabone lo nega:

βοσκημάτων τε ἀφθονία πλὴν ἵππων καὶ ἡμιόνων καὶ ὑῶν (XVI. 4); quindi la razza araba sarebbe di comparsa tardiva. Per lo contrario il commercio dei cavalli è constatato, da scrittori abbastanza antichi, sulle coste settentrionali del mar Rosso: τῷ δὲ βασιλεῖ καὶ τῷ τυράννῳ δίδονται ἵπποι. (Anonymus perip. maris Eryth. 54).

Diodoro conosce l'uso del cavallo nella caccia allo struzzo ed il graffito che accompagna l'iscrizione di Safâ, rappresentante una partita di caccia al leone eseguita da lancieri a cavallo, rende indiscutibile la presenza di questo animale in Arabia verso il IV secolo.

Il proverbio antico: *la mano che sta di sopra (quella che dà) è meglio che quella che sta di sotto (quella che riceve)* è troppo caratteristico per essere « une contrefaçon » delle parole di Cristo: « Beatius est dare quam accipere ». Una vera e pretta parodia del racconto biblico (III Re 11, 3) sembrerebbe piuttosto la notizia, creata certamente dalla tradizione islamica, delle 700 mogli condotte da Hasan nipote di Maometto (p. 270).

La lingua araba non è la sola a servirsi d'una stessa parola (p. 278) per dire « se marier et dresser la tente ». Anche in ebraico, la radice *banâ* ha doppio significato (II Re 7, 27); in italiano pure *accasarsi, metter su casa* ha relazione tanto colla formazione della famiglia che con quella dell'abitazione materiale. Sembra perciò inopportuno ricercare nell'etimologia significati che dipenderebbero da una concezione speciale della famiglia araba.

Il titolo « enigmatique » di *âqib* potrebbe forse ricevere qualche luce dal corrispondente etiopico impiegato come equivalente di διάδοχος τοῦ βασιλέως, γαζοφύλαξ ed ἐπίσκοπος.

La forma esterna del libro tolta qualche inesattezza che nuoce alla prosodía e un po' d'ineguaglianza nella collocazione dei brani poetici, è bella, nitida, accurata. Può dunque il Lammens andare lieto e soddisfatto, perchè i pregi dell'opera sua sono stati degnamente messi in evidenza anche dalla parte tipografica, nella severa eleganza con cui il libro si presenta e che è il risultato indiscutibile della preparazione tecnica ed artistica di chi ha eseguito così lodevolmente il lavoro.

G. M.

LEONE TONDELLI. **Le Odi di Salomone. Cantici cristiani degli inizii del II secolo.** Versione dal siriaco, introduzione e note. — Roma, 1914, Francesco Ferrari. In-8° gr. pp. XVI-268. L. 7,50.

Anche gli studii italiani hanno acquistato con questo volume un lavoro in grande e completo intorno al testo siriaco scoperto dal Harris e tanto studiato all'estero. Autore ed Editore hanno attivamente collaborato nell'intento di fare onore alla nostra alta cultura e di dimostrare agli studiosi d'altri paesi che i più commoventi problemi dell'antichità letteraria cristiana destano anche in Italia il più vivo interesse fra i cultori della scienza dell'antichità.

Il *Didaskaleion* ebbe già da occuparsi delle *Odi di Salomone* in una recensione del libro dei Batiffol-Labourt, e in quell'occasione furono esposte per sommi capi le principali questioni inerenti al testo dell'Harris e anche fu additato un punto di vista complessivo, quale allora sembrò più probabile, e quale può certamente apparire pur ora (V. *Didaskaleion*. Anno I, 1912, fasc. 2, pp. 250-262). Mi limiterò pertanto ora a dare una rapida notizia sul contenuto del volume del Tondelli e sulle conclusioni da lui raggiunte.

L'Autore richiama anzitutto l'attenzione sul fatto che, mentre il manoscritto pubblicato per la prima volta dal Harris (Cambridge 1909) proviene, secondo l'informazione dell'Editore, dalla Mesopotamia, un altro manoscritto scoperto dal Burkitt nel Museo britannico, più antico e contenente pure le *Odi,* proviene dalla Nitria. Ciò avvalora l'ipotesi dell'origine egiziana del testo siriaco delle *Odi,* e questa ipotesi è messa in relazione con l'altra, proposta nel titolo stesso del volume del Tondelli, che le Odi siano indubbiamente di contenuto cristiano. Viene così esclusa implicitamente la supposizione prospettata ed elaborata dal Grimme di un originale ebraico anzichè greco. La provenienza del manoscritto di Harris non è argomento contrario a questa ipotesi, perchè le relazioni fra l'Egitto e la Mesopotamia furono attivissime e manoscritti egiziani passarono in gran numero in Asia. L'Autore illustra questo punto con ampie ed esaurienti notizie intorno ai manoscritti siriaci conosciuti (pp. 33-37). Il Tondelli respinge le conclusioni dello Harnack, sull'autore delle *Odi;* per lo Harnack, com'è noto, esse sono d'origine giudaica con interpolazioni cristiane; il Tondelli, riattaccandosi alle conclusioni del Batiffol, ritiene che le Odi non siano interpolate e che siano d'origine cristiana; ciò non include che tutte e singole le Odi siano dello stesso Autore, include soltanto che esse

« se non si debbono ad una persona unica, debbonsi almeno ad una stessa scuola » (p. 66). Come rifiuta l'opinione d'un'origine gnostica delle *Odi,* così nemmeno accoglie il Tondelli l'affermazione del Batiffol circa il significato capitale della persona di Salomone come personificazione e simbolo rivestito e impersonato dall'Autore delle *Odi* stesse. Dall'analisi ampia e minuziosa che il Tondelli compie del contenuto mistico e dei concetti dottrinali di questi carmi viene affacciata l'ipotesi d'una parentela fra essi e gli scritti giovannei; ed è la conclusione finale proposta dall'Autore e da lui riassunta in un interessante capitolo (p. 121 ss.) sui *rapporti letterarii delle Odi con la Scrittura* e sul *valore delle Odi per la questione giovannea.* Su questa dipendenza delle *Odi,* dal IV Vangelo, il Tondelli si fonda pure come su un punto di partenza per stabilire la data della loro composizione (prima metà del II secolo) e il luogo di origine, che sarebbe probabilmente l'Asia romana (p. 135). Non solo con gli *scritti* giovannei pone il Tondelli in rapporto di stretta parentela le *Odi,* ma anche e sopratutto con l'*ambiente* donde la letteratura giovannea uscì: « esse sembrano aver vita e calore direttamente da quella tradizione viva spirituale che in quegli scritti (di S. Giovanni) trovò la sua più alta e diretta manifestazione: questi documenti (cioè le *Odi*) vivono nella stessa atmosfera di idee e di sentimenti. Se bene si osservi, il rapporto è in tal caso... più stretto e maggiormente importante per la questione d'origine della raccolta. Se si riconosce che l'atmosfera delle Odi è satura di concezioni giovannee e che non basta... una dipendenza dagli scritti giovannei, occorre fissare l'origine delle Odi nell'ambiente in cui queste concezioni plasmavano l'anima religiosa, nell'ambiente in cui è sorto il IV Vangelo: si comprende facilmente che non si ricorra ad imitazioni formali di scritti altrui quando i pensieri ed i sentimenti sono vitali dentro l'animo e ne sgorgano spontanei » (p. 123-124).

Il lavoro di ricerca e di critica da cui il Tondelli ha tratto le sue conclusioni è coscienzioso e vasto; la sua preparazione per questo studio era ottima; completa è la conoscenza dell'argomento e della letteratura che lo riguarda. La traduzione delle Odi è fornita di accurate introduzioni a ciascun carme e di copioso commento critico-comparativo del testo siriaco del Harris e di quello del Burkitt, nonchè dei frammenti copti; in questo lavoro di critica testuale il Tondelli cita e discute sistematicamente le interpretazioni dei traduttori che lo hanno preceduto nella difficile opera di interpretazione.

Gli studiosi delle origini cristiane saranno grati all'Autore per la sua opera così vastamente concepita e diligentemente elaborata; opera che reca agli studii italiani un duplice contributo: di mettere al corrente di tutto quanto riguardi l'argomento e di additare qualche nuova via per risolvere i problemi a questo annessi. Sia permesso di osservare soltanto che la lingua italiana usata dall'Autore potrebbe essere assai più corretta e ripulita da frasi troppo esotiche per non offendere il senso di qualunque lettore dilettante o specialista: per esempio: *Ma la traduzione da lui data non conviene non più alle origini presunte del corpo dell'ode* ecc. (p. 57)... *ed i teologi non si sono accordati non più sulla natura* ecc. (p. 58). *Le Odi contengono anche nella loro forma primitiva così tanto di ciò che noi siamo soliti a rivendicare* ecc. (p. 61). ...*ma lo scrittore giudaico non ricorda non più la legge* e altre cose di questo genere. Parrà ridicolo osservare ciò, ed è certo cosa da nulla tale difetto in un'opera scientifica poderosa come questa; ma è pure desiderabile che un lavoro scritto in lingua italiana, il quale fa onore agli studii italiani e deve testimoniare degnamente della cultura italiana, sia scritto anche italianamente.

U.

RIVISTE

Bessarione. Anno XVIII, fasc. IV. Ottobre-Dicembre 1914.

Litterae encyclicae SS. D. N. Benedicti XV, pp. 321-334. — N. Marini. *Il primato di S. Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo,* pp. 335-348 (continua). — Giov. Mercati. *Intorno ad una sottoscrizione di Romano abbate di S. Benedetto in Calabria. — Kryptographica. — Una lettera non bene edita nè bene compresa del cod. vat. gr. 1043,* pp. 348-356 (con facsimili). — G. Gentilizza. *Miscellanea di documenti che si riferiscono alle relazioni della chiesa slava-ortodossa mista con la latina in Dalmazia,* pp. 357-372. — G. Pesenti. *Aneddoti greci della rinascenza,* pagine 373-383. [Contiene: 1. Una lettera di Demetrio Calcondila e un epigramma adespoto. 2. Lettere di Lazaro Bonamico ad Aldo Manuzio il vecchio (con facsimili)]. — D. Facchini. *L'Eucaristia nelle opere di S. Tommaso d'Aquino,* pp. 384-395. — Cronaca levantina. — Recensioni.

Id. Anno XIX. Gennaio-Giugno 1915.

N. Marini. *L'unione delle chiese e la stampa russa,* pp. 1-28. — Franc. Cognasso. *Un imperatore bizantino della decadenza: Isacco l'Angelo,* pp. 29-60. — G. Gentilizza. *L'Albania, la Dalmazia e le Bocche di Cattaro negli anni 1570 e 1571 difese dai Veneziani contro il Turco,* pp. 61-78. — Giov. Mercati. *Callisto Angelicudes Meleniceota,* pp. 79-86. [Gli storici della letteratura bizantina citano un Callisto Telicude e un Callisto Meliteniota: questi due personaggi sarebbero un unico e identico personaggio dal nome preciso di Callisto Angelicude Meleniceota]. — Id. *Da Giustiniano I a*

Giovanni VIII Paleologo, pp. 87-89. — Id. *Minuzie*, pp. 90-91. — M. Vattasso. *Del « libellus de psalmis » di Einardo felicemente ritrovato*, pp. 92-104. [Parte del testo con facsimile; da un codice della Bibl. Capitolare di Vercelli]. — G. Schneider-Graziosi. *Un ipogeo cristiano isolato nella Via Prenestina*, pp. 105-120. — G. Pesenti. *I nuovi frammenti della melica lesbica e la lirica latina del secolo aureo*, pp. 121-134. — Sfair Pietro Giauad. *Il nome e l'epoca d'un antico scrittore siriaco*, pp. 135-138. — B. Cattan. *Nell'Arabia antica*, pp. 139-160. [Contenuto: La donna nella famiglia e nella società. — Gli infanticidi. — Il matrimonio. — La poesia e la donna]. — E. I. B. Toriza. *La nécessité de l'union des églises chrétiennes (continua)*, pp. 161-165. — P. Giambatt. di San Lorenzo. *Rivista della stampa ortodossa e cronaca levantina*, pagine 166-184. — Recensioni.

Roma e l'Oriente. Anno V. Febbraio 1915.

Vladimir Zabughin, *Les nationalistes russes et l'union*, pp. 65-69. — *Controversie dogmatiche del secolo XIII da un codice inedito*, pp. 70-75. — A. Stella. *Le fonti del Boccaccio nella biografia di Irene*, pp. 76-82 [Riguardo alle fonti della vita dell'imperatrice Irene moglie di Leone IV e madre di Costantino VI nel *de claris mulieribus* del Boccaccio; oltre a Teofane si deve ritenere che egli abbia attinto a relazione orale di Leonzio Pilato *literarum graecarum doctissimus* de gen. deor. XV, 6 dal quale il Boccaccio apprese molte notizie relative alla mitologia ed alla storia greca; è da escludere che abbia usato Zonara; si può ritenere che abbia pure utilizzato notizie derivanti dai cronisti latini d'Occidente, particolarmente dalla cronaca di Ekkeardo e da quella di Martino Polono]. — C. Gradara. *I « pueri aegyptiaci » di Alcuino*, pp. 83-87. [Con la designazione di *pueri aegyptiaci* (Epist. 145, 98 in Mon. German. hist. Poet. lat. med. aevi) Alcuino allude agli Irlandesi; la designazione è ironica e riflette l'acredine delle controversie scientifiche fra la scuola irlandese e l'anglosassone intorno alla data pasquale e alla disposizione del ciclo liturgico]. — *Le colonie della Magna Grecia in Calabria*, pp. 88-101 (continuaz.). [Capo III. Contiene documenti della cultura e della lingua del Medio evo italo-greco; fra cui un inno (kondakion) di Paolo abate di Grottaferrata in onore di S. Nilo]. — *Evagrio e la sua fonte più importante Procopio*, pp. 102-111. (continua) [Copiosi saggi sul

vario metodo con cui Evagrio riproduce Procopio]. — *Matteo Angelo Panaretos e cinque suoi opuscoli,* pp. 112-120 (continuaz.). [Testo di due opuscoli polemici greci inediti sullo scisma greco contro i latini].

Id. Marzo-Aprile 1915.

Vladimir Zabughin. *Le libéralisme russe et l'union,* pp. 129-133. — *La disciplina del digiuno nella chiesa greca,* pp. 134-146. — *De nonnullis versibus dodecasyllabis S. Germani I C. P. Patriarchae homiliae* Εἰς τὰ εἰσόδια τῆς Θεοτόκου *insertis,* pp. 147-165. [Analisi di tratti di struttura poetica in serie monoritmiche offerti dal testo di detta omilia e confrontati con un testo greco pseudoefremiano edito da Assemani S. Ephr. opp. t. III, p. 532-536]. — P. G. B. O. M. C., *Le colonie della Magna Grecia in Calabria,* pp. 166-184 (continuaz.) [Capo IV. Sul periodo della decadenza]. — *Evagrio e la sua fonte più importante Procopio,* pp. 185-201. (continua). [Si analizzano le variazioni grammaticali e stilistiche introdotte da Evagrio nel testo di Procopio nei tratti in cui lo riproduce sostanzialmente]. — *Matteo Angelo Paneretos e cinque suoi opuscoli,* pp. 202-206 (continuaz.). [Testo del III opuscolo polemico inedito intorno allo scisma greco contro i latini].

Zeitschrift für katolische Theologie. XXXIX Band. 2 Heft. II Quartalheft 1915.

Abhandlungen. Nikolaus Paulus. *Die Anfänge des Ablasses,* pp. 193-230. — Theofil Spáčil. *Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche,* pp. 231-255. — Johann Ev. Rainer, *Entstehungsgeschichte des Trienter Predigt-Reformdekretes,* pp. 256-317 (continua). — Literaturberichte. 1. Uebersichten. Urban Holzmeister. *Die Passionsliteratur der letzten 6 Jahre (1909 1914),* pp. 318-367. [È un'ampia rassegna polemica dei recenti lavori esegetici sui racconti della passione e morte di G. Cristo contenuti nei Vangeli]. 2. Rezensionen, pp. 367-392. — Analekten. Nik. Paulus. *Beringers Ablassbuch in neuer Auflage,* pp. 393-404. — Hermann Wiesmann. *Psalm 24+15 (LXX 23+14); Psalm 91 (LXX Vulg. 90),* pagine 404-410. [È un'analisi critica e metrica del testo originale]. — Alois Kröss. *Die Erhaltung der Jesuiten in Weiss-Russland,* pp. 410-430 (Continuaz. e fine). — Kleine Mitteilungen. H. Bruders. *Die positive Theologie im Gegensatz zur speculativen beim hl. Hieronymus,* pp. 430-432.

Dall'**Athenaeum**. Anno III, asc. II. Aprile 1915.

Antonio Amante. *Contributo allo studio della poesia cristiana dei sepolcri,* pp. 121-147 [È un'interessante esposizione analitica delle forme e dei concetti della poesia epigrafica cristiana dai primi tempi fino agli inizii del medio evo]. — Carlo Pascal. *Una iscrizione cristiana,* pp. 188-191 [Riguarda in particolar modo il senso dell'espressione *superis invisa* che appare in un'iscrizione metrica della collezione intrapresa dal compianto Giuseppe Gatti e non peranco uscita alla luce]. — Umberto Monti. *Bibliografia di Commodiano,* pp. 200-208 [È una diligente rassegna di tutti gli studii, fino ai più recenti, comparsi intorno all'opera di C.].

Id. Anno III, fasc. III. Luglio 1915.

René Cirilli. *La légende du prophète Jonas,* pp. 248-261 [Mette il racconto biblico in confronto con i miti riguardanti divinità marine]. — Attilio De Marchi, Pietro Rasi, Carlo Pascal, *A proposito di una iscrizione cristiana,* pp. 337-342 [Sul vario modo di interpretare la frase *superis invisa* che figura in un'iscrizione metrica cristiana della collezione inedita Gatti, n. 566].

Dalla **Scuola Cattolica**. Anno XLIII, serie V, vol VII. 1 Aprile 1915.

A. Grazioli. *Carità cristiana alla fine dell'Impero d'Occidente,* pp. 405-421 [Dimostra come le idee cristiane sulla beneficenza penetrarono man mano la legislazione civile romana].

Id. 1 Luglio 1915.

Giuseppe Piorano, *Giuliano l'Apostata e il monopolio della scuola,* pp. 292-306. (Continua) [Studia l'atteggiamento dello Stato romano di fronte all'ordinamento delle scuole e dimostra come «l'Imperatore Giuliano l'Apostata pel primo introdusse nello Stato romano il monopolio scolastico nel senso odierno della parola»].

Dai **Theologische Studien und Kritiken**. Jahrgang 1915, drittes Heft. 1 Aprile 1915,

Pf. Schütze. *Zu Sprüche 14, 34,* pp. 367-370 [Analisi critico-esegetica di Prov. 14, 34 Vulg.: Iustitia elevat gentem, miseros

autem facit populos peccatum. Riferendosi al testo ebr.: Zĕdaka tĕromen goj wĕchesed lĕummîm chathat, lo Sch. propone di interpretare chesed = liebe, e leummîm come genitivo = der Leute, traducendo così: Gerechtichkeit wird ein Volk in die Höhe bringen, dennoch lieben (begünstigen) die Leute das Unrecht; letteralmente il secondo membro: aber die Liebe (chesed: das Wohlgefallen) der Leute (leummîm) ist das Unrecht]. — Wilhelm Soltau. *Kannte der 4 Evangelist den Lieblingsjünger Jesu?* pagine 371-380 [Le designazioni perifrastiche ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς Io. 13, 23; 19, 26; 21, 7; ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς ibid. 20, 2 non sarebbero primitive, ma inserite nel testo dalla stessa mano che aggiunse il cap. 21 e il tratto 20, 2-10].

BIBLIOGRAFIA

E. Bernard Allo. Le travail d'après saint Paul. Paris, Lethielleux, 1914. In-16, p. 92.

Fr. Andres. Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts. (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte hsgb. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. XII Bd., 3 Heft). Paderborn, Schöningh, 1914. In-8, p. xx-183. Mk. 6.

O. Bardenhewer. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Zweiter Band: vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des viertens Jahrh. Zweite umgearb. Auflage. Freiburg und Wien, Herder, 1914. In-8 gr., p. xiv-730. Mk. 16,60.

Franz Bäumker. Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis und dessen Lehre über das Zusammenwirken von Wille und Gnade. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen hsgb. von G. v. Hertling, M. Baumgartner, M. Grabmann. Bd. XIII, 6 Heft). Münster, Aschendorff, 1915. In-8, p. 93. Mk. 3,25.

J. von Belser. Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. 2 Aufl. Freiburg im Br., Herder, 1913. In-8, p. ix-548. Mk. 9,80.

P. Bihlmeyer O. S. B. Die Regel des hl. Benedikt übersetzt. (Bibliothek der Kirchenväter hsgb. von Bardenhewer, Schermann, Weymann Bd. VII). Freiburg im Br., Herder, 1914; p. 97.

Id. Des Sulpicius Severus Schriften über den hl. Martinus übersetzt (Bibliothek der Kirchenväter hsgb. von Bardenhewer-Schermann-Weymann. Bd. VII). Freiburg im Br., Herder, 1914. In-8, p. 147.

G. Bonavenia. Interpretazione dell'arcaico epigramma latino graffito nel triplice vasello detto volgarmente « vaso Dressel ». Dissertaz. Accademia romana pontificia di Archeologia. Roma, 1914.

Paul Capelle. Le texte du Psautier Latin en Afrique. (Collectanea biblica latina. Vol. IV). Roma, Pustet, 1913. In-8, p. xi-267. L. 8.

A. G. Cicognani. Il gran precetto del Vangelo nel Cristianesimo dei primi secoli. Roma, Franc. Ferrari, 1915. In-8, p. 370.

C. Dier O. P. Genesis übersetzt und erklärt. Paderborn, Schöning 1914. In-8 gr., p. 386. Mk. 5,60.

E. Dubowy. Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien. Historisch-kritische Untersuchung zu Klemens von Rom 1 Kor. 5,7. (Biblische Studien hsgb. von O. Bardenhewer. XIX Band, 3 Heft). Münster i. W. Aschendorff, 1915. In-8, p. 110. Mk. 3,60.

Giov. Durazzo S. J. Das Leiden des Sohnes Gottes. Nach der 2 Aufl. des italienischen vom Jahre 1719 übersetzt von Wilh. Weth S. J. Regensburg, Verlagsanstalt, 1914; 2 voll., p. xv-489; viii-519. Mk. 6,80.

A. Eberharter. Das Ehe und Familienrecht der Hebräer mit Rücksicht auf die ethnologische Forschung dargestellt. (Alttestamentliche Abhandlungen hrsg. von J. Nikel, Breslau. V Band, 1-2 Heft). Münster, Aschendorff, 1915; p. x-205. Mk. 5,60.

Jos. A. Endres. Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen hsgb. von G. v. Hertling, M. Baumgartner, M. Grabmann. Bd. XVII, 2-3 Heft). Münster, Aschendorff, 1915. In-8, p. 152, Mk. 4,25.

Nicola Festa. Filologia bizantina (1904-1913). Estratto dal « Bessarione ». Roma, 1914.

Ludwig Fischer. Die kirchlichen Quatember, ihre Entstehung, Entwickelung und Bedeutung. München, Lentner, 1914. In-12, p. xii-278.

S. Gaddoni e G. Zaccherini. Chartularium imolense. Vol. I. Archivum S. Cassiani (964-1200). Vol. II. Archiva minora

(1033-1200). Imolae, ex tipis Soc. Typogr. Iulii Unganiae, 1912. In-4 con fototipie, p. 616; 531.

P. Gallwey S. J. Die Leidenswacht beim göttlichen Heilande. Aus dem Englischen der 15 Aufl. übersetzt von Antonie Freifrau von Hertling. Regensburg e Roma, Pustet 1914. 2 voll. In-8, p. viii-758; viii-704. Mk. 10.

Aidano Gasquet O. S. B. Codex Vercellensis, iamdudum ab Irico et Bianchino bis editus denuo cum manuscripto collatus. Roma, Pustet, 1914. 2 voll. In-8, p. xxiv-242; 246. L. 12.

A. Glas. Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia. Die Verlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins. Leipzig, Teubner, 1914, p. vi-90.

Karl Gronau. Posidonios und die jüdisch-christliche Genesis Exegese. Leipzig, Teubner, 1914. In-8, p. viii-313.

H. Günter. Die römischen Krönungseide der deutschen Kaiser. (Kleine Texte fur theolog. und philos. Vorlesungen und Uebungen hsgb. von H. Lietzmann, 132 Heft), Bonn, Markus und Weber, 1915. In-8, p. 51. Mk. 1,20.

Heinr. Hammer. Traktat vom Samaritanermessias. Bonn, Georgi, 1913. In-8, p. iii-101. Mk. 2,50.

M. Hébert. Les martyrs céphalophores Euchaire, Élophe et Libaine. Estratto dalla « Revue de l'Université de Bruxelles »; gennaio 1914; p. 28.

Georg. von Hertling. Albertus Magnus. Beiträge zu seine Würdigung. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen hsgb. von G. v. Hertling, M. Baumgartner, M. Grabmann. Bd. XIV, Heft 5-6). Münster, Aschendorff, 1915. In-8, p. viii-183. Mk. 6.

Alfred Hoffmann. Des hl. Kirchenvaters Augustinus Bekenntnisse übersetzt (Bibliothek der Kirchenväter hsg. von Bardenhewer-Schermann-Weymann. Bd. VII). Freiburg im Br., Herder, 1914. In-8, p. 378. Mk. 4,50.

H. Höpfl. O. S. B. Die Stationen des heiligen Kreuzweges in Jerusalem. Roma, 1913.

P. Fr. Kehr. Regesta Pontificum romanorum iubente regia societate Gottingensi congesta. Italia pontificia vol. VI: Liguria sive provincia Mediolanensis; pars II. Pedemontium, Liguria

Maritima. Berolini, Weidmann, 1914. In-4, p. XXXVII-392. Mk. 15.

P. W. von KEPPLER. Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu. 2 und 3 Aufl. von Simon Weber. Freiburg im Br. Herder, 1914. In-8, p. X-430. Mk. 5,80.

DANIEL KRENCKER und TH. VON LUPKE. Aeltere Denkmäler Nordabessiniens mit einem Anhang von R. Zahn. (Deutsche Aksum Expedition hsgb. von der Generalverwartung der kgl. Museen zu Berlin, II. Band). Berlin, Reimer, 1913. Mit 439 Abbildungen und Tafeln; in-folio, p. IX-240. Mk. 48.

SOKRATES KUGEAS. Notizbuch eines Beamten der Metropolis in Thessalonike aus dem Anfang des XV Jahrhunderts. Estratto da « Byzantinische Zeitschrift », Agosto 1914; p. 22.

E. LITTMANN. Labaische, griechische und altabessinische Inschriften. (Deutsche Aksum Expedition hsgb. von der Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin, IV Band.). Berlin, Reimer, 1913. Mit 6 Tafeln, 1 Karte und 109 Textabbildungen; in-folio, p. IX-96. Mk. 17.

E. LITTMANN und TH. VON LÜPKE. Reisebericht, Topographie und Geschichte Aksums. (Deutsche Aksum Expedition hsgb. von der Generalverwartung der Kgl. Museen zu Berlin, I Band). Berlin, Reimer, 1913; folio mit 3 Tafeln und 44 Textabbildungen, p. V-64. Mk. 41.

FR. LOOFS. Nestorius and his place in the history of christian doctrine. Cambridge, University Press, 1914. In-8, p. VIII-132.

TH. VON LÜPKE, E. LITTMANN, D. KRENCKER. Profan und Kultbauten Nordabessiniens aus älterer und neuerer Zeit. (Deutsche Aksum Expedition hsgb. von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin, III Band). Berlin, Reimer, 1913. Mit 11 Tafeln und 281 Textabbildungen; in folio, p. I-112. Mk. 24.

U. MANNUCCI. Istituzioni di Patrologia ad uso delle scuole teologiche. Roma, Poliglotta, 1915; 2 voll., p. XII-176; 306.

G. M. MARCH. S. J. Sull'autore della biografia di Pasquale II e delle precedenti del Liber Pontificalis cominciando da quella di Leone IX. Estr. dalla « Civiltà Cattolica », novembre 1914; p. 18.

M. Meinertz. Die Pastoralbriefe des hl. Paulus übersetzt und erklärt. Berlin, Walther, 1913. In-8, p. x-101. Mk. 1,50.

P. Minges. Zum Gebrauch der Schrift de fide orthodoxa des Johann Damascenus in die Scholastik. Estr. dalla « Theologische Quartalschrift », vol. xxvi (1914) fasc. 2.

C. Mohlberg O. S. B. Radulph de Rivo. Der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie. 2 Band: Texte. Münster, Aschendorff, 1915. In-8, p. xiv-310. Mk. 6,50.

G. Morin. L'opuscule perdu du soi-disant Hégésippe sur les Machabées. Estr. dalla « Revue Bénédictine », gennaio 1914; p. 8.

Id. Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle. Estr. dalla Revue Bénédictine », gennaio 1914; p. 34.

G. Nau. L'expansion nestorienne en Asie. (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet T. xl). Paris, Picard, 1914.

A. Olivetti. Sulle stragi di Costantinopoli succedute alla morte di Costantino il Grande. Torino, Loescher, 1915. In-8, p. 13.

N. Peters. Die Weisheitsbücher des Alten Testamentes. Uebersetzt u. durch kurze Anmerkungen erläutert nebst einem textkritischen Anhang. Münster in W., Aschendorff, 1914. In-8 gr., p. x-295. Mk. 3,80.

G. Rauschen. Prof. Heinrich Schrörs und meine Ausgabe von Tertullians Apologetikum. Bonn, Hanstein, 1914. In-8 gr., p. vi-136. Nk. 2.

G. Rauschen. Des hl. Vinzenz von Lerin Commonitorium übersetzt. (Bibliothek der Kirchenväter hsgb. von Bardenhewer, Schermann, Weymann. Bd. VII). Freiburg im Br., Herder, 1914; p. 80.

H. Regnault. Une province procuratorienne au début de l'empire Romain. Le procès de Jésus-Crist. Paris, Picard, 1909. In-8, p. 149. Fr. 4.

Th. Schermann. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Im Auftrage und mit Unterstützung der Görresgesellschaft hrsg. von E. Drerup, H. Grimme und J. P. Kirsch. 3 Ergänzungsband; Die allgemeine Kirchenordnung, früh-

christliche Liturgien und Kirchliche Ueberlieferung. I Teil). Paderborn, Schöningh, 1914. In-8, p. VIII-136. Mk. 6.

ARTUR SCHNEIDER. Die abendländische Spekulation des 12 Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen hsgb. von G. v. Hertling, M. Baumgartner, M. Grabmann. Bd. XVII. 4 Heft). Münster, Aschendorff, 1915. In-8, p. VIII-76. Mk. 2,60.

F. SCHULTE. S. Johannis Chrysostomi de inani gloria et de educandis liberis. Paderborn, Schöningh, 1915; p. XXIV-36.

Klöster, Stifter und Hospitäler der Stadt Kassel und Kloster Weissenstein. Regesten und Urkunden bearbeitet von JOH. SCHULTZE. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck IX. Klosterarchive, Regesten und Urkunden. II Band). Marburg. N. G. Elwert, 1913. In-8, p. XXIV-788.

E. B. SMITH. A lost encolpium and some notes on early christian iconography. Estratto da « Byzantinische Zeitschrift », agosto 1914; p. 8.

TH SPECHT. Des hl. Kirchenvaters Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes übersetzt und mit einer Einleitung versehen. (Bibliothek der Kirchenväter hsgb. von Bardenhewer, Schermann, Weymann. VI Bd.). Freiburg im Br., Herder, 1914. In-8, p. 392. Mk. 4.

FR. STUMMER. Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine. (Biblische Studien hsgb. von O. Bardenhewer. V Band, 5 Heft). Münster i W., Aschendorff, 1915. In-8, p. VI-86. Mk. 2,50.

FR. TILLMANN. Das Johannesevangelium, übersetzt und erklärt. Berlin, Walther, 1914. In-8, p. XII-292. Mk. 4,80.

H. J. VOGELS. Codex Rehdigeranus (Die vier Evangelien nach der lateinischen Handschrift R. 169 der Stadtbibl. Breslau) hrsg. Mit drei Tafeln. Roma, Pustet, 1913. In-8, p. 300. L. 12.

G. VAN. DE VORST. À propos d'un discours attribué à St. Jean Damascène. Estr. da « Byzantinische Zeitschrift », agosto 1914. p. 3.

EDM. WEIGAND. Das Theodosioskloster. Estr. da « Byzantinische Zeitschrift », Agosto 1914; p. 49, con tavole.

A. WILMART. Le commentaire sur les Psaumes imprimé sous le nom de Rufin. Estr. dalla « Revue Bénédictine », luglio 1915; p. 18.

ID. Une version latine inédite de la vie de St. Antoine. Estratto dalla Revue Bénédictine », aprile 1914; p. 10.

G. H. WITAKER. Chrysostom on I Corinthians 1,13. Estr. dal « Journal of Theological Studies », vol. XV (1914); p. 3.